

واحد مئتين	١ ٣ ٣ ٣ ٥
فifty	٨ الف
كتاب	٤٠٠

Meinen lieben Eltern. 777 1

	واحد منبر
	فن منبر
	تکتاب منبر

Der uns vorliegende arabische Text ist der erste Teil¹⁾ der von *Schreiner* nach Bedeutung und Inhalt schon behandelten²⁾ „Streitfragen der Bagdader und Basrenser“³⁾. Das Kapitel giebt, wenn auch nicht ein fertiges System, so doch die Grundlagen eines Systemes der Atomistik vom Standpunkt der basrensischen Mu'taziliten aus⁴⁾. Wir kannten bisher wesentlich auf Grund der Darstellungen Maimonides'⁵⁾ und Ahron ben Elia's⁶⁾ die atomistischen Anschauungen der Aš'ariten, die zuletzt

1) Nach Schreiner's Annahme der dritte Teil; indes halte ich die Handschrift am Anfang für vollständig; eine Unvollständigkeit habe ich im Manuskript nur zwischen f. 156b und 157a wahrgenommen, wo eine Anzahl Blätter fehlen muss.

2) Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda (XVIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin) S. 20ff.

3) mscr. Berlin; Glaser 12; Ahlwardt IV, 5125. f. 1b—46b: al-kalām ti'l-gawāhir in 19 Fragen. Die letzte von diesen, 44b—46b, über die Kugelgestalt der Erde, lasse ich hier aus. Die Handschrift ist, obwohl kollationiert, doch inkorrekt und veranlasst zu häufigen Textkorrekturen, teilweise mit Benutzung von Rand- oder Textglossen. Ich glaubte alle, auch selbstverständliche Korrekturen, verzeichnen zu müssen; teilweise habe ich sie durch hinweisende Noten in der Inhaltsangabe gestützt.

Ich erfülle die angenehme Pflicht, der Verwaltung der Königlichen Bibliothek zu Berlin, welche mir die Benutzung dieser Handschrift, wie auch anderer guttätig ermöglicht hat, sowie auch der Universitätsbibliothek in Leiden an dieser Stelle meinen besten Dank auszusprechen.

4) Ueber die mu'tazilitischen Schulen von Bagdad und Basra um 10. Jahrhundert Steiner, Die Mu'taziliten S. 80ff.

5) Dalālat al-hā'irin I, 73. Munk, Le guide des Égarés S. 375ff. Dazu Belegstellen wesentlich aus aš'aristischen Kalāmwerken bei Schreiner, Der Kalām in der jüdischen Litteratur (XIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin) S. 45ff.

6) Ez ha'im, herausgegeben von Steinschneider und Delitzsch S. 12ff. Auf die Bedeutung gerade unseres Textes für das Verständnis karaischer

ausführlich in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Atomistik *Lasswitz*¹⁾ dargestellt hat. Aus der vorliegenden Quelle lernen wir die Zwischenglieder der uns bisher nur in ihrem Abschluss bekannten Entwicklung kennen. Wir erhalten ein völlig neues und verändertes Bild einer Atomistik der Mutakallimūn. — Auch für die Geschichte der Mu'taziliten besitzt unsere Quelle spezielle Bedeutung. Auf Grund der Nachrichten al-Sahrastānī's und al-Ġī's spricht *Steiner* von scholastischen Spitzfindigkeiten und dünnen Schulstreitigkeiten zwischen den Schulen von Bagdad und Baṣra, während uns unsere Quelle in dieser Zeit, wenn auch nicht die Entstehung, so doch die Ausbildung eines ernstesten naturphilosophischen Systems zeigt. Aus dieser Zeit haben wir, abgesehen von 'Abd al-Gabbār's Muḥiṭ in Mattaweihī's Maḡmū²⁾ und karäischen Autoren³⁾ keine mu'tazilitischen dogmatischen Werke, und alle diese geben immer in derselben stereotypen Anordnung⁴⁾ gehaltene, religionsphilosophische Systeme. Die naturphilosophischen Voraussetzungen, die, ausser aus Schreiners gelegentlichen Anführungen fast vollkommen unbekannt waren, geben uns erst die Masā'il, die eine gewisse Ergänzung und Parallele allein an dem Kalāmkapitel aus der, dem 15. Jahrhundert angehörenden Encyklopädie des Aḥmad b. Jahjā al-Ḥasanī⁵⁾ finden.

Autoren hat schon Schreiner (Jeschu'a S. 21) hingewiesen. Bei Ahron ben Elia finden wir eine grosse Zahl wörtlicher Uebereinstimmungen mit den Masā'il.

¹⁾ Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik. I, S. 143—152: Die Atomistik der Mutakallimūn.

²⁾ Schreiner, Jeschu'a S. 23 gibt das Inhaltsverzeichnis der Handschrift.

³⁾ ib. S. 24.

⁴⁾ ib. S. 24, Anm. zu S. 23. Schreiner, Kalām S. 5.

⁵⁾ Das Werk führt den Titel: البحر الزخار الجامع لمناهج علماء

الأمصار. mscr. Berlin, Glaser 230. 231. Ahlwardt IV 4894. 4895. Das

Kalāmkapitel, das die Ueberschrift führt: رياضة الأفهام في لطيف الكلام ist in f. 26 b—45 a dieser Handschrift, ausserdem in Glaser 3, Ahlwardt 4899; ich citiere nach Glaser 280. Der Inhalt dieses Kapitels, das er unter Murtaḍa citiert, giebt Schreiner Jeschu'a S. 22. Das Kapitel geht

Der Verfasser der Masā'il ist Abū Rašīd Sa'īd b. Muḥamed b. Sa'īd al-Naisābūrī; er lebte zwischen 320/932 und 460/1068¹⁾. Im Kitāb al-Muḥaṣṣal des Faḥr al-dīn al-Rāzī (mitgeteilt bei Schreiner²⁾) wird er neben dem Kādī 'Abd al-Ġabbār, dem Verfasser des Muḥīṭ bi-l-taḳlīf, erwähnt und zwar, wie in einer Randglosse hinzugefügt wird, als Schüler desselben. Auch bei al-Ḥasanī wird Abu Rašīd in der, f. 5 vorausgehenden, Liste der Abkürzungen genannt, in der Einzeldarstellung der Substanzenlehre aber nicht citiert. Der Verfasser steht, wie bekannt ist, auf basrensischer Seite; im besonderen vertritt er den Standpunkt Abu Ḥāšim's³⁾, während er andere basrensische Ansichten, wie die Abu 'Ālī's,⁴⁾ des Vaters, und Abu Abdallāh's und Abu Ishāq's⁵⁾, der Schüler Abu Ḥāšim's, bekämpft. Sein

auf ältere Nachrichten zurück und hat sich mir, an den Masā'il geprüft, durchaus zuverlässig erwiesen. al-Ḥasanī, unter diesem Namen citiere ich, rubriciert im wesentlichen nur die verschiedenen Ansichten der einzelnen Gelehrten und bringt dann unter der Formel قلنا، seine eigene Ansicht, die fast immer mit der Abu Ḥāšim's übereinstimmt. Die hier citierten Gelehrten reichen bis auf den Kādī 'Abd al-Ġabbār herunter, den wir in dem hier edierten Teil der Masā'il nicht erwähnt finden.

¹⁾ Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgn. Bibliothek zu Berlin IV S. 448.

²⁾ Zur Geschichte des Aš'aritentum (Actes du 8. e Congrès International des Orientalistes) S. 90 Anm. 5.

³⁾ Ahlwardt a. a. O. Schreiner, Jeschu'a S. 21. Im vorliegenden Kapitel wird nur ein Beweis Abu Ḥāšim's für nicht beweiskräftig erklärt.

⁴⁾ Gewöhnlich al-Ġabbārī genannt; heide werden in unserer Quelle entweder einzeln als šaiḡuna oder zusammen als al-šaiḡānī citiert. Ueber beide zuletzt Spitta. Zur Geschichte Abu'l Ḥasan al-Aš'arī's S. 38 ff. Ueber Abu Ḥāšim Schreiner, Aš'aritentum S. 86. Ueber ihn sagt das K. al-milāl wa'l-nihāl aus der Encyklopadie al-Ḥasanī's, (siehe S. 6 Anm. 5) Glaser 230, f. 9 b in der sonst nur aufzählenden Uebersicht der Mu'taziliten: ولم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام.

⁵⁾ Sie werden nebeneinander aufgezählt im Kitāb al-Muḥaṣṣal S. 533 (Schreiner, Aš'aritentum S. 90 Anm. 4), bei al-Ḥasanī (Glaser 230 f. 9 b) in der 10., Abu Ḥāšim folgenden, Generation: Abu 'Abdallāh al-Baṣrī, Abu Ishāq b. Ajjāš. Der letztere mit dem Namen: Abu Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammed b. 'Ajjāš auch Fihrist, ed. Flügel 173, 21,

Standpunkt als Späterer zeigt sich selten. Gelegentlich nur lässt er indes das charakteristische Bestreben der jüngeren Basrenser erkennen, reelle Differenzen der gegnerischen Schulen in nominelle aufzulösen¹⁾. Eine spätere Tendenz in der Auffassung älterer Ansichten ist bei der Frage der punktuellen oder raumerfüllenden Atome wahrzunehmen²⁾. Rein äusserlich verrät sich der jüngere Standpunkt des Verfassers, wenn er (Fr. XV) von denen spricht, die sich an Abu'l Kāsim³⁾ anlehnen, von denen ihm einer, den er in Naisābūr sah, eine Ansicht Abu'l Kāsim's bestätigt habe. —

Gegen Abu'l Kāsim's 'Ujūn al-masā'il⁴⁾, richtete sich, wie bekannt⁵⁾, die Polemik unseres Verfassers. Wie ich indes glaube, nicht in allen Teilen seines Werkes; in dem vorliegenden Abschnitt wesentlich in den mittleren Partien Frage V—XI, die äusserlich eine gewisse, nicht durch die Unwichtigkeit der Gegenstände bedingte Knappheit im Gegensatz zu den anderen Partien des Werkes zeigen. Diese sieben Fragen gebrauchen auch überwiegend den terminus guz' für Atom⁶⁾ und verraten die geschilderte Tendenz des jüngeren Bearbeiters. Die übrigen Teile unseres Kapitels zeigen von dieser litterarischen Polemik nichts, von Polemik überhaupt nur wenig. Sie sind im wesentlichen

¹⁾ Der charakteristische Ausdruck dafür lautet العبارة في الخلاف.

²⁾ Siehe unten S. 17 Anm. 1.

³⁾ Ueber Abu'l Kāsim: Steinschneider, Polemische Literatur. S. 28. Sahrastāni nennt ihn al-Karbi, (ihm folgend Steinschneider). In unserer Quelle und bei al-Ḥasanī heisst er al-Balḥi. (auch Fihrist 174, 1 ist unter al-Balḥi neben al-Ḥajjāt Abu'l Kāsim zu verstehen). Unter Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd al Balḥi oder al-Kelbi (K. al-Muḥaṣṣal II, 148 bei Schreiner, Aḥarīthūm S. 36, Anm. 5) ist auch Abu'l Kāsim zu verstehen, da ihn auch Ḥasanī f. 9a unter dem Namen: Abu'l Kāsim 'Abdallāh b. Aḥmad al-Balḥi citiert.

⁴⁾ Diese werden citiert: p. 35, 36, 37 im letzteren Falle ohne Nennung Abu'l Kāsim's: ذكر في عيون المسائل. Ein anderes Werk Abu'l Kāsim's wird, wenn auch nicht dem Titel, so doch dem Inhalt nach p. 27, p. 40 citiert: Kitāb ma ḥalafa aṣḥabahu fihi.

⁵⁾ Ahlwardt, IV, S. 448. Schreiner, Jeschu'a S. 21.

⁶⁾ Siehe darüber S. 17 Anm. 1.

durchaus authentische¹⁾ Darlegungen der basrensischen Ansichten. Die gewählte Form von Frage und Antwort ist eine ganz gewöhnliche litterarische Form der Zeit, setzt keine reelle Diskussion voraus²⁾. Nur die den einzelnen Kapiteln angehängten Fragen zeigen persönliche Beziehungen und richten sich, wie sich zu Frage VI³⁾ erweist, gegen Abu'l Kāsim. —

Die den einzelnen Fragen vorausgeschickte Zusammenstel-

¹⁾ Der Verfasser beruft sich in seiner Darstellung an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf ältere Beweise; meistens allgemein unter der Formel: **لما (بما) قد بين في الكتب** p. 9. 21. 39. Fr. XVII; auch unter der Formel: **قد قيل** z. B. p. 39. Fr. XVII. (Die Beweiskraft der unter dieser Formel citierten Beweise wird meist von dem Verfasser erschuttert und eigene Beweise an deren Stelle gesetzt), bisweilen auch unter der Formel: **وقد استدق على ذلك**. Die letztere Form findet sich vorzugsweise bei Angabe einiger zum Beweis des leeren Raumes verwandter physikalischer Beobachtungen (p. 27, p. 29). Von einer dieser wird p. 27 angegeben, dass sie Abu Ishāq b. 'Ajjāš schon citiert habe. Dieser muss also ein Buch über den leeren Raum, vielleicht über die Atomistik überhaupt verfasst haben. In derselben Untersuchung wird auch Abu Hāsim citiert mit einem, nicht stichhaltigen Beweise p. 29 und der Widerlegung Abu'l Kāsim's ibidem. Abu Hāsim ist auch das zweimal citierte K. al-naqd 'alā aṣḥāb al-ṭabā'i'i p. 25, 16. 38, 13 zuzuschreiben, denn der Fihrist I, 174, 14 erwähnt ein Werk Abu Hāsim's unter dem Titel: K. al-ṭabā'i'i w'al-naqd 'alā al-kā'ilīna biha. Nach dem Naunen und den beiden Citaten zu schliessen, richtet sich das Buch gegen die Annahme der 4 Naturzustände und überhaupt gegen jede organische Naturerklärung. Von seinen eigenen Werken citiert der Verfasser Fr. XVIII nur ein K. al-guz', also wohl eine systematische Arbeit über die Atomistik. In diesem Buche habe er eine von Abu Hāsim vorgebrachte Frage erledigt. — Der Verfasser hat also eine reiche Litteratur vor sich gehabt, die er teils exzerpiert, teils erweitert hat. Die Thatsache, dass Abu Hāsim's Schüler Abu Ishāq und der Verfasser selbst eigene atomistische Werke verfasst haben, ist interessant.

²⁾ Der Ausdruck „Frage“ wird auf die, mit „Wenn jemand“ beginnenden Einwände nur selten gebraucht. In solchen Fällen allein handelt es sich bei dieser Form um wirkliche Einwände.

³⁾ Die dieser Untersuchung angehangte Frage auf p. 37 entspricht dem auf p. 36 als Ansichten Abu'l Kāsim's überlieferten; ähnlich auch bei Frage III.

ung aus einzelnen Ansichten, Azl genannt¹⁾), beschränkt sich fast nur auf die beiden entgegengesetzten Anschauungen der Basrenser und Abu'l Kāsim's, selten werden ausführlichere Nachrichten gegeben. Ausser den schon genannten Mu'taziliten werden noch genannt: Abu'l Husain al-Ḥajjāt²⁾, der Lehrer Abu'l Kāsim's, Abu Bekr b. al-Ḥšid³⁾, Abu 'Abdallāh Muhammed b. 'Omar al-Saimarī⁴⁾. Von den jüngeren Bagdadenser wird nur Abu Ḥaṣṣ al-Ḳirmīsīnī (Fr. XIV) genannt, von älteren Autoren Ibrahim, genannt al-Nazzām⁵⁾.

Als Mittel der Beweisführung gebraucht der Verfasser hauptsächlich: Hinweis auf den regressus in infinitum, auf ein Reciprocitätsverhältnis, auf gleichzeitige Existenz und Nichtexistenz, die Teilung der Atome, den Sprung, die Koexistenz zweier Körper im selben Ort und zur selben Zeit. Die Bedeutung der einzelnen macht die Inhaltsangabe klar. Dass in diesem scholastischen Werke auch die physikalische Beobachtung, teilweise sogar das Experiment zu den Beweismitteln gehört, verdient hervorgehoben zu werden. Seinen Ausgang für die Beweisführung nimmt der Verfasser meistens von Disjunktionen⁶⁾ von grösserem oder kleinerem Umfang.

Das System der basrensischen Atomistik, wie es die Zusammenstellung der zerstreuten Aeusserungen unseres Verfassers ergibt,

¹⁾ Fr. XIII.

²⁾ Ueber ihn Steiner, S. 81.

³⁾ Fihrist I, 172 zählt ihn unter die hervorragendsten Mu'taziliten. Ibn Ḥazm, Milal II, 145 (bei Schreiner As'aritentum S. 86 Anm. 5) betrachtet ihn als Führer einer der 3 Hauptrichtungen der Mu'taziliten neben Abu Ḥāšim und Abu'l Kāsim, den Führern der beiden anderen Richtungen.

⁴⁾ Er wird mit dem ersteren zusammengestellt Fr. XVII, ebenso werden sie Fihrist 173, 27, 174, 6 zusammengeannt. al-Ḥasani f. 9b zählt al-Saimarī (allein diesen Namen führt er auch im Fihrist) unter den Zeitgenossen Abu Ḥāšim's auf. Mit Abbād b. Suleimān al-Daimarī (Schreiner, As'aritentum S. 58) ist er nicht identisch.

⁵⁾ Ueber ihn Steiner S. 81.

⁶⁾ Manche dieser Disjunktionen betrachtet Schreiner, Jeschu'a S. 28 als eine Einteilung der „Wirkenden“; ich glaube nicht, dass man ihnen diese Bedeutung beilegen kann.

ist eine Combination atomistischer und aristotelischer¹⁾ Ansichten der Korpuskularphysik mit der Theorie der substantiellen Formen.

Substanz ist hier dasjenige, was in seiner Existenz einen Raum erfüllt und unmöglicherweise weiter teilbar ist, d. h. die Substanz ist das raumerfüllende (متحيز) Atom. Dieses Atom

heisst nun الجزء الذي لا يتجزأ — جزء; meistens ja fast immer führt es aber den Namen جوهر d. h. Substanz. Substanz und Atom sind also für unser System vollkommen identisch. Nicht das Atom schlechthin ist جوهر منفرد. Dieser Ausdruck bedeutet im speziellen: „das isolierte Atom“ — Auch das Atom nimmt schon einen Raum ein, wenn auch nicht den Makān, den dreidimensionalen Raum. Diesen braucht das Atom nicht, denn er ist ein Körper, nämlich das, was die Dinge am Fallen hindert, worauf sie ruhen. Als raumerfüllendem Atom kommt auch ihm schon eine Quantität, eine gewisse Raumgrösse zu, مساحة, welche unmöglich sich erst aus der Zusammensetzung ergeben kann, vielmehr von dieser schon vorausgesetzt wird. Diesem Attribut des Atoms, der Raumerfüllung, entsprechen gewisse Bestimmungen desselben. Als raumerfüllende Substanz nämlich nimmt es Accidenzen an, ferner verhindert es ein anderes, an seine Stelle treten und schliesslich kann es als raumerfüllende Substanz mit zwei Sinnen sc. des Sehens und Tastens wahrgenommen werden.

Wenn das Atom raumerfüllend ist, muss es in einer Richtung sein. Denn allein dadurch wird ein anderes Atom verhindert, seine Stelle einzunehmen und wird gezwungen, in eine der 6 Stellungen zu ihm zu treten. Indes ist zu bemerken, dass nur die wirkliche Einnahme einer Richtung, nicht die

1) Damit gebe ich kein Urteil über die Quelle des vorliegenden Systems ab; ebenso wenig beabsichtige ich, mit gelegentlichen Citaten aus Aristoteles, die ich allein zur Sacherklärung ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit heranziehe, einer Untersuchung über die Quellen unseres Systems zu präjudicieren. -- Bei der hier folgenden Darstellung des Systems gebe ich keine Belege. Die Inhaltsangabe mit Anmerkungen bringt dieselben.

blosse Annahme derselben eine Eigentümlichkeit der Raumerfüllung ist. Ausser diesen beiden Attributen der Raum- und Richtungeinnahme kommt nun dem Atom noch ein drittes Attribut zu: die Existenz, wuğüd, welche ihrerseits die Voraussetzung für die Raumerfüllung ist. Aber auch im Nichtsein schon hat das Atom unbedingt ein Attribut, das man als sein Wesensattribut bezeichnen kann, nämlich die Substantialität.

Das Attribut der Richtung hängt ab von einem der Accidenzen der Substanz, dem „Sein“ (kaunun) des Atoms, d. h. dem Sein des Atoms in einem bestimmten Sinne oder dem speziellen Sein des Einzelatoms. Dieses „Sein“ also hat auf das Attribut der Richtungsannahme Einfluss. Solange dasselbe Sein an ihm ist, kann das Ding nicht seine Richtung ändern, und umgekehrt, solange das Atom dieselbe Richtung hat, können nicht verschiedene akwān d. h. Seinsmöglichkeiten an ihm sein. Da die Substanz, wenn sie raumerfüllend ist, auch in einer Richtung sein muss, für die Richtung aber das Accidens des „Sein“ erforderlich ist, so muss sie dieses, während sie sonst alle Accidenzen entbehren kann, unbedingt tragen.

Ueber die Gestalt der Atome erfahren wir in den Masā'il nur beiläufig (Fr. XVIII) dass seine Gestalt am ähnlichsten einem Viereck, resp. Würfel sei. Bei al-Ḥasanī dagegen ausführlicher f. 27b: „Die Substanz d. h. Atom ist nicht würfelförmig, sondern nur dieser Form ähnlich; nach anderen wieder ist sie kugelförmig, was aber doch deswegen unmöglich ist, weil dann zwischen ihm und den benachbarten sechs Atomen trotz der Berührung sich Zwischenräume ergeben würden.“ Soviel ist jedenfalls klar, dass eine unendliche Verschiedenheit in den Gestalten der Atome, wie in der griechischen Atomistik nicht angenommen wurde. Die Massigkeit, die sich ja bei Demokrit mit der Grösse ändert, ist hier wie die Grösse, eine konstante, denn die Raumerfüllung wird ausdrücklich şifatun wāḥidatun, wie die Existenz genannt. — Die Atome alle sind ähnlich, d. h. gleichartig als Atome.

Dass die Atome in einander eindringen, ist selbstverständlich ausgeschlossen, daran hindert ja eben die Raumerfüllung.

Will man also Bewegung und gewisse Prozesse, wie Verdünnung und Verdichtung zugeben, so muss man einen leeren Raum annehmen. Die Diskontinuität der Materie wird in ihren schärfsten Consequenzen vertreten: selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden; das bedeutet, dass die Continuität der Materie vollkommen ausgeschlossen ist.

Die Atome erhalten ihre qualitative Bestimmtheit durch Accidenzen und zwar kann jedes Atom jedes Accidenz tragen. Ob das Atom es wirklich auch trägt, kommt dabei gar nicht in Frage, die Fähigkeit dazu besitzt es auf jeden Fall. Die Accidenzen sind etwas durchaus veränderliches, auch ihre Dauer ist der Dauer der Substanz nicht gleich, auf der sie sich befinden, die also ihr Substrat ist, vielmehr dauern sie solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Die Substanz kann alle Accidenzen, allein mit der schon mitgetheilten Ausnahme, entbehren, da zwischen allen anderen und dem Atom kein innerlicher Zusammenhang besteht, Gott also sehr wohl das eine ohne das andere erschaffen kann.

Was Atome und Accidenzen sind, das sind sie im wesentlichen auch schon im Nichtsein. Zum mindesten ist auch das Nichtexistierende schon ein Ding, es ist vorhanden, nur die äusserliche Existenz fehlt. Es ist dies die Lösung der schwierigen, von Aristoteles in ganz anderem Sinne gelösten Frage, wie aus dem Nichtseienden etwas werden könne, denn aus nichts wird nichts. Es wird also, ungeachtet der Annahme der Schöpfung Gottes, dem in die Existenz zu rufenden Dinge ein Zustand gegeben, der beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist. Diese Präexistenz im Begriff schliesst aber keineswegs die Schöpfung aus, vielmehr schafft Gott Atome und Accidenzen dadurch, dass er ihnen das Attribut der Existenz verleiht. Die Existenz beruht auf der Schöpferthätigkeit Gottes. Geschaffen werden in diesem Sinne direkt nur Substanzen und Accidenzen, nicht Körper.

Wenn nun die Substanz und das, mit ihr unzertrennlich verbundene, Accidenz des „Seins“ zur Existenz geführt ist, so entsteht, wenn zwei Atome mindestens benachbart sind, die Zu-

sammensetzung. Und diese ist das Mittel zur Körperbildung, ebenso wie durch die Trennung der einzelnen Atome die Körper wieder vergehen. Etwas genauer spricht sich über die Bildung des Körpers, d. h. des drei Dimensionen einnehmenden Dinges, aus den Atomen al-Ḥasanī f. 27b. aus: „Wenn dem einen Atom ein anderes zugeordnet wird, so entsteht eine Linie. Wenn 4 in einem Viereck zusammentreten, so entsteht eine Fläche. Wenn auf diesen vier sich vier andere niederlassen, so entsteht ein Körper.“ Die Mindestzahl der körperbildenden Atome wäre nach dieser Ansicht also 8. — Die auf diese Weise entstandenen Körper nun können ebensowenig, wie die Atome eine Verwandlung erleiden. Es kann also nimmermehr Luft etwa Wasser oder Feuer werden.

Die Vorgänge der Körperwelt vollziehen sich mit physikalischer Notwendigkeit, sie sind notwendig (mūgīban) geschaffen, die Schöpfung durch Gewohnheit (ʿġl bil-ʿādātī), nicht in notwendiger Existenz, wird in allen Fällen, in denen sie als Erklärung von Naturvorgängen verwandt werden soll, abgelehnt, da sie Regelmässigkeit nicht verbürgt. An dem Verlauf aller der Dinge, welche nothwendig existierend sind, kann auch die Thätigkeit Gottes nichts ändern.

Die Einwirkung der Dinge auf einander ist mechanischer Art; sie besteht in Druck und Stoss und dieser gestattet auch eine Fernwirkung mit Hülfe der „Erzeugung“. Dieser „Druck“, der sich in verschiedenen Formen als Stoss, Widerstand, Schwerkewicht, Gleichgewicht äussern kann, ist etwas von aussen kommendes. Er ist die Ursache der Bewegung in weitestem Sinne.

Mit dem Vergehen der Körper vergehen noch nicht die Atome, denn diese ihrerseits dauern noch solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Diese Dauer beruht nicht auf einer besonderen Ursache, denn dies würde zur fortdauernden Neuschöpfung führen; sie ist nur das Beharren der Existenz. Wenn die Substanz dann vergeht, vergeht sie nicht etwa dadurch, dass Gott sie vernichtet (aʿdama) oder dadurch, dass er nicht mehr die Dauer schaffte, vielmehr vergeht sie dadurch, dass ein

besonderes, substratloses Ding, das ihr entgegengesetzt ist, nämlich der „Zustand des Vernichtetseins“ al-fanā' sie ereilt. Auf dieses Nichtsein wird Gott gar kein direkter Einfluss eingeräumt. „Das Sein ist durch einen Schöpfer (fā'il), das Nichtsein durch ein blosses Ding, nämlich das Vergehen, welches den Gegensatz zur Substanz bildet“. Und darin liegt es auch begründet, dass die Atome zur selben Zeit alle vergehen müssen, denn Gott hat eben nicht den Einfluss, ein Atom ohne das andere zu vernichten. Auch in dem Begriffe des Vernichtetseins liegt nichts, was ihm eine spezielle Geltung für einen gewissen Teil der Atome verleiht.

Diese kleine Skizze kann die Tendenz zeigen, die in diesem System lebt. Wenn auch die Freiheit des göttlichen Schaffens ausdrücklich betont wird (z. B. p. 15, 1. 16, 2—8) so findet sie doch ihre Grenze an der physikalischen und logischen Möglichkeit. الوصف بالمعدرة على المحال محال. „Gott die Macht über das Unmögliche zuzuschreiben, ist unmöglich.“ (Fr. XVII) „Die Macht des Schöpfers erstreckt sich auf das Ding nur in-bezug auf die Schöpfung; denn wenn sie ohne jede Einschränkung über diesen Zusammenhang hinausgeht, so würde es nötig sein, dass das Wesen von dem Schöpfer in jeder Beziehung abhängt, und dies würde dann zu dem Glauben an die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges führen. Der Glaube kommt ja zu diesem Urteil nur, weil er ohne Einschränkung über eine Beziehung hinausgeht.“ (Fr. XVII, 1. Beweis). Durch diese Grundtendenz wird die Frage nach den Quellen verwickelter, denn das metaphysische Interesse der Mutakallimūn an einer Atomistik in dieser Form ist nicht ohne weiteres klar. Der Unterschied des vorliegenden Systems von der aš'aritischen Atomistik (siehe oben S. 5) liegt in der ganzen Grundtendenz, aber auch in der Einzelausführung.

Mit einigen Worten möchte ich noch auf die Stellung Abu'l-Kāsim's zur Atomistik eingehen. Frage VI, hören wir, von diesem die Ansicht ausgesprochen: „Das Atom hat noch keine Qualität“ oder Frage V: „Das Atom nimmt erst dann einen

Raum und eine Richtung ein, wenn ein anderes neben ihm ist. Ḥasanī I. 27b: „Atome übereinander sind zum Körperbau nötig.“ Aus solchen Aussprüchen Abu'l-Kāsim's könnten wir den Eindruck gewinnen, dass auch er Atomist war und zwar ein Vorläufer der späteren atomistischen Schule bei den Aš'ariten, welche Position und Ausdehnung dem an und für sich quantitätslosem Atom erst bei seiner Vereinigung mit einem anderen zuerteilte. Dem steht entgegen, dass Abu'l Kāsim die Gleichheit der Substanzen (Frage I) und den leeren Raum ablehnte (Frage IV). Man muss bei ihm an starke, aristotelische Beeinflussung denken. Nach aristotelischem Vorbilde giebt er die Verwandlung von Wasser und Luft ineinander zu. Dieses findet seine Erklärung damit, dass er alle Körper aus den vier gleichen Naturzuständen, warm, kalt, nass und trocken, entstehen lässt. Dass er jedenfalls der Willkür Gottes mehr überlassen hat, geht daraus hervor, dass er Gott auf die „Dauer“ (Frage XIV) und auf den Zustand des Vernichtetseins, (Frage XVI und XVII) Einfluss einräumt. Zuverlässiges können wir nach unserer Quelle über Abu'l-Kāsim nicht sagen. Sie ist ja eine Darstellung des Systems Abu-Hāšims; Abu'l-Kāsim findet doch nur in polemischer Absicht Erwähnung.

Ich gehe nun zur Darstellung des Inhalts der einzelnen Untersuchungen über.

I. Untersuchungen über die Aehnlichkeit der Substanzen¹⁾.

Unsere Lehrer, (gemeint sind die Basrenser Mu'taziliten)
sind der Ansicht, dass die Substanzen allesamt eine Art

¹⁾ Die in unserem Text weit häufiger, als die eigentliche Bezeichnung „ذرة“ oder *الجزء الذي لا يتجزأ* für das Atom gewählte Bezeichnung mit „Substanz“ ist auch sonst ganz gewöhnlich, wie Averroës mitteilt (bei Munk, Guide des Égarés S. 186 Anm. d. S. 185). Dazu Ḥasanī f. 27 a: „Die Substanz ist dasjenige, was in seiner Existenz Raum erfüllt und dessen Teilung unmöglich ist.“ Von den karaischen Uebersetzern wird „Substanz“ durchgehends mit *קט* oder *חתיכה* d. i. Atom übersetzt, s. Schreiner, Kalām S. 37 ff. — Von den beiden Hauptbedeutungen, die Aristoteles für die Substanz anzieht, (Metaph. IV, 2. 1017 b. 28) kommt für die Masā'il nur diejenige in Betracht, wonach die Substanz, das letzte Raumerfüllende (*το ὑποκείμενον*, *المستحيب*, s. Schreiner, Kalām S. 8 Anm. 2) ist das, was nicht von einem anderen ausgesagt wird. Siehe z. B. auch al-Īḡī, ed. Soerensen p. 14 und p. 18 *الجوهر هو المستحيب بالذات* und Josef al Baṣīr (bei Schreiner, Kalām, S. 37 Anm. 6): „Substanz ist, was einen Raum einnimmt.“ — Die Substanz ist ferner der beharrliche, reale Träger der Accidenzen, als solcher auch ausdrücklich als Substrat bezeichnet (z. B. Fr. XIV u. XVI). — Die Substanz wird p. 22, 10 auch dasjenige genannt, „was die Gegensätze annehmen kann“, entsprechend einer aristotelischen Erklärung, die aber nach Zeller II, 2 S. 308 Anm. 1 der Definition der Materie sehr nahe kommt; aber Materie ist ja in unserem System auch die Substanz nur; sie ist entsprechend der mechanisch-materialistischen Gesamtaufassung nur atomisierter Stoff, stoffliches Atom. — Die Unteilbarkeit der Substanz wird nirgends bewiesen, sondern stets vorausgesetzt, dagegen Ḥasanī f. 27 b: „Die einfache Substanz (d. h. das Atom; hier mit dem Ausdruck *فرد جوهر* bezeichnet, während sich in den Masā'il diese Bezeichnung, weil einer späteren Zeit angehörig, nicht findet) kann nicht weiter geteilt werden; al-Nazzām sagt, es kann bis ins Unendliche geteilt werden (Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1 und 3); ein Teil stimmt dem zu, die Philosophen nicht. Nach unserer Meinung wäre die Substanz, wenn sie teilbar wäre, zusammengesetzt, und die Teilung eines

bilden¹⁾, d. h. gleichartig sind. Abu'l Kāsim al Balhī ist der Meinung, dass die Substanzen verschieden sind, ebenso wie sie ähnlich sind. Und zwar hat er in seinen Büchern im Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes gesagt: „Nur das ist ein Körper, was ein Analogon hat“. Und daraus folgt, dass es möglich ist, dass ein Körper von dem anderen verschieden ist; jedoch ist es auch möglich, dass er ihm ähnlich ist.

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird folgendermassen bewiesen:

I. Zwei Substanzen können bei der Wahrnehmung mit einander vertauscht werden, trotzdem wir eine gewisse Verschiedenheit kennen. oder, wie man das auch ausdrücken kann, trotzdem kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht²⁾. Die Vertauschbarkeit aber bei der Wahrnehmung beruht auf einer Gleichheit in bezug auf dieselbe. Die Gleichheit in bezug auf die Wahrnehmung wiederum auf dem gemeinsamen Besitz der Folgerung des Wesensattributes³⁾, da die Wahrnehmung mit ihrem

jeden Körpers unmöglich, da sie ja ins Unendliche geht. Und so wäre die Ansicht vom Sprung nötig.“ — Ich behalte die Bezeichnung Substanz für das Atom bei; gemeint sind durchwegs Atome.

¹⁾ Dass dies einer Behauptung der Atomistik gleichkommt, ist aus Aristoteles. Physik I, 2. 184 b zu ersehen; dazu die arabische Uebersetzung des Abu'l Husain Muhammed 'Alī al-Baṣrī (Steinschneider: Die arabischen Uebersetzungen: XII. Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen S. 53) mscr. orient. Leyden 1483 f. 2a: وَأَنَّ كَانَتْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ

فَأَمَّا أَنْ تَكُونَ عَلَى مَا قَالَ دِيمَقْرِيطَسَ وَاحِدَةً فِي الْجِنْسِ إِلَّا أَنْتَ
فأما أن in der Form. — Abu'l Kāsim's Ansicht aus der II. Untersuchung darf nicht dazu führen, für die Frage nach der Gleichartigkeit der Substanzen jede reelle Differenz zwischen den gegnerischen Schulen auszuschliessen.

²⁾ Nur ein solcher Zusammenhang pflegt sonst die Vertauschbarkeit zu begründen.

³⁾ Gemeint ist die Raumerfüllung, (siehe p. 8, 20—22. 4. 7—22. 19. 1—2. 20. 1—20. 40, 5), während das Wesensattribut der Substanz die Substantialität ist. Die Substanz hat nach 8, 7 überhaupt 4 Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung. Diese Attribute

Objekte durch diese verknüpft ist¹⁾. — Der gemeinsame Besitz, der Folgerung des Wesensattributes aber bedingt die Ähnlichkeit.²⁾

sind die Eigenschaften, welche Aristoteles (bei Zeller II, 2, S. 205 Anm. 11 als κατὰ αὐτὸ ὑπαγοχόν, πῶς κατὰ αὐτὸ dem συμπεφυκός gegenüberstellt. Man muss sich aber hüten, daraus folgernd, sie alle als Wesensbestimmungen im technischen Sinne der صفات الذات zu betrachten. Wesensattribut ist in diesem System (siehe z. B. S. 5. 8. 15, 21—19, 1; siehe auch Frankl, Ein mutazilitischer Kalam aus dem 11. Jahrhundert. SWAW. B. 71 S. 190) dasjenige Attribut, das so lange, wie das Wesen, d. h. im Sein und Nichtsein, bleibt, vgl. Ḥasanī f. 45a:

أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو حَاشِمٍ وَالصِّفَةُ الذَّاتِيَّةُ الَّتِي مَتَى عُلِمَ الْمَوْصُوفُ عُلِمَ عَلَيْهِمَا مَوْجُودًا أَوْ مَعْدُومًا وَالْمَقْتَضَاةُ حَتَّى الَّتِي مَتَى [مِمَّا] صَحَّحَتْ رُجِبَتْ. — Die Folgerung des Wesensattributes wird die Raumerfüllung darum genannt, weil sie in der Existenz der Substanz sofort auftritt und die Unterscheidung der Substanz von der Nichtsubstanz bewirkt (p. 8, 14—9, 8, 15, 9 und andere). Die Bedeutung der Raumerfüllung für die Substanz ausser den angegebenen Stellen zu ersehen aus S. 20 Anm. 2. — Bezeichnet wird dieses Attribut auch mit صفة مقتضاة عن صفة الذات

oder صفة مقتضاة عن أختر أوصافه. Aber auch der Ausdruck, dass etwas لما هو عليه في ذاته (deutlicher erklärt durch p. 38, 19 لما هو نفسه أو لما هو عليه في نفسه Fr. XVII ist, bedeutet, dass es als Folgerung eines Wesensattributes oder auf Grund eines solchen ist. Diese Bedeutung für diesen Ausdruck beweist Untersuchung VIII, wo von der Grosse gesagt wird, dass sie لما هو عليه في ذاته sei, während es von der Raumerfüllung, die mit ihr identisch ist, gewöhnlich heisst, sie sei die Folgerung des Wesensattributes.

¹⁾ Siehe p. 3, 21—22, 5, 5, 23, 9 ff. 40, 7.

²⁾ Vgl. Šahrastānī ed. Cureton p. 58, Jeschun bei Schroiner S. 32, fgl. S. 14. Hierzu und überhaupt zu diesem Beweise siehe Ḥasanī f. 21a: „Alle Substanzen sind gleich, Abul Kāsim meint, sie sind verschieden, und dieser Meinung schliesst sich ein Teil von ihnen an. Wir aber sagen: Gleichheit heisst die Möglichkeit, dass eine der beiden Wesenheiten die andere in dem ersetzt, was für sie notwendig, möglich und unmöglich ist; die Gleichheit tritt aber infolge eines Wesensattributes ein. Abul Kāsim dagegen meint, die gleichen Wesenheiten müssen an allen Attributen gemeinsamen Anteil haben, ausser an Zeit und Ort. Darauf antworten wir, dies ist nach der Erklärung, die wir erwähnt haben, nicht nötig.“

Das Ding wird wahrgenommen in dem aus seinen Wesensattribut gefolgerten Attribut:

1) Wie wir die Existenz des Wahrgenommenen bei der Wahrnehmung kennen, kennen wir bei der Wahrnehmung auch die Verschiedenheit von anderen Dingen. Die Wahrnehmung muss also ihr Objekt entweder in seiner Existenz oder in dem Attribut erfassen, durch welches es von anderen Objekten verschieden ist. In bezug auf seine Existenz kann das Ding nicht wahrgenommen werden, denn dann müsste alles Existierende und zwar mit allen Sinnen in gleicher Weise wahrgenommen werden; sc. also bleibt nur übrig, dass die Wahrnehmung an dem unterscheidenden Attribute haftet¹⁾ und dies ist eben die Folgerung seines Wesensattributes.

2) Wir kennen bei der Wahrnehmung der Substanz 3 Attribute: Raumerfüllung, Existenz und Richtung. An das Attribut der Existenz kann, wie schon erwähnt, die Wahrnehmung nicht geknüpft sein, ebenso wenig an die Richtung, da wir sonst zwischen demselben Ding, wenn es sich in verschiedenen Richtungen befindet, unterscheiden müssten. Also muss sie an die Raumerfüllung²⁾ geknüpft sein, dasjenige Attribut, durch welches

¹⁾ Siehe oben S. 18 Anm. 3 und nächste Anmerkung.

²⁾ Die Bedeutung der Raumerfüllung im System der Atomistik ist ersichtlich aus Munk, Guide I S. 185 Anm. 3, aus Lasswitz, I S. 189. Die Annahme der Raumerfüllung als einer Supposition des dreidimensionalen Raumes findet sich auch in unserer Darstellung, z. B. 42, 8—9, wohl zu beobachten, in einer der mittleren Untersuchungen. — Ich bin von der seit Munk gebräuchlichen Uebersetzung „Position“ abgewichen und übersetze Winkelbrand folgend (Geschichte der Philosophie S. 82. 83) mit „Raumerfüllung“ im Sinne von Grosse und Körperlichkeit. Denn Dimension, Grosse wird in unserem System Untersuchung VIII schon dem Atom gegeben, soll, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht auf der Zusammensetzung beruhen (vgl. dagegen Maimonides in der Darstellung der 1. Prämisse der Mutakallimūn Dalālat al ḥā'irīn, I, c. 78 und dazu Schreiner, Kalām S. 45 Anm. 3) und die Raumerfüllung wird an der betreffenden Stelle auch ausdrücklich مساحة, Grosse, Dimension genannt. Ausdrücklich wird ferner von der Raumerfüllung gesagt (Untersuchung XVII), dass eine ihrer speziellesten Eigenschaften sei, dass das Ding eine Richtung nicht bloss an-, sondern wirklich einnehme. Die

die Substanz von anderen unterschieden wird, und also die Folgerung seines Wesensattributes.

3) Bei der Wahrnehmung kennen wir das Ding, wie schon gesagt wurde, in bezug auf das Attribut, durch welches es sich von anderen unterscheidet. Denn die Wahrnehmung giebt uns die Kenntnis der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Würde die Wahrnehmung ausser an dieses Attribut, das die Folgerung seines Wesensattributes ist, noch an ein anderes geknüpft sein, so würde sie mit mehr als einem verbunden sein und also zum Wissen werden.

4) Die Attribute des Objektes, durch welche die Wahrnehmung mit dem Dinge verknüpft sein könnte, könnten sein:
a) ein Attribut, das von Gott kommt; als solches kommt das Attribut der Entstehung¹⁾ in Betracht; für dieses aber gilt dasselbe, was wir schon vom Attribut der Existenz gesagt haben.
b) ein Attribut, das von einem Begriffe²⁾ einer Ursache herrührt; dann müssten wir aber die Substanz ihrer Richtung nach wahrnehmen³⁾, was wir schon zurückgewiesen haben. Ferner müssten

ganze Darstellung des Systems, wie es aus der Inhaltsangabe ersichtlich wird, zeigt auch, dass unser System durchaus nicht punktuelle, sondern körperliche, raumerfüllende Atome annimmt. Die Bedeutung dessen kann aus Lasswitz I. 188 189 ersehen werden. — Dass die Raumerfüllung nachst der Substantialität die wesentlichste Eigenschaft der Substanz ist, sahen wir schon oben S. 17 Anm. 1, S. 18 Anm. 5. Sie wird ein einheitliches Attribut, wie die Existenz genannt (p. 10, 8), während sie in der griechischen Atomistik verschieden ist.

¹⁾ Die Substanzen entstehen durch die Schöpfung des Agens: „Die Existenz ist durch einen Wirkenden“ (28, 6. Fr. XIV, Fr. XV, auch Jeschu'a bei Schreiner S. 39), oft auch in anderen Fassungen. Ausführlich siehe zu Untersuchung III.

²⁾ Ueber den Begriff, معنى, von Schreiner Ding, auch bestimmendes Ding übersetzt, s. Schreiner Jeschu'a S. 28. Unter dem „Begriff“, „Ding“ wird alles zusammengefasst, was als Ursache einer Eigenschaft des Körpers von aussen kommt, also auch die Accidenzen z. B. „Sein“ (siehe folgende Anmerkung), Schwarze und Weisse (z. B. p. 5, 20. 6, 16. 9, 6). Siehe auch Hasanî f. 45a: الصفة المعنوية كل صفة أوجبها معنى.

³⁾ Das Attribut der Richtung hängt ab von einem Accidenz der

wir dann den Menschen wahrnehmen inbezug auf alle Attribute, die er durch Begriffe erhält. c) ein Attribut, das weder vom Wesen, noch von der Ursache herrührt; dann müssten wir den Schöpfer bei der Schöpfung und den Wahrnehmenden bei dem Wahrnehmen wahrnehmen¹⁾. d) Das Wesensattribut²⁾. Ein mit dem Wesen zusammenhängendes Attribut aber kennen wir ausser der Raumerfüllung bei der Wahrnehmung nicht³⁾, müssten es aber kennen, da eine Verwechslung hier ausgeschlossen ist. Besitzen wir aber kein Wissen von dem Ding in Bezug auf ein Attribut, so können wir es in bezug auf dieses doch nicht wahrnehmen. — Die Wahrnehmung kann also mit dem Wesen nur verknüpft sein in bezug auf die Folgerung des Wesensattributes.

Der Schluss von der Vertauschbarkeit auf die Aehnlichkeit berechtigt nicht zu dem von der Unterscheidbarkeit, z. B. zwischen schwarzer und weisser Substanz, auf die Verschiedenheit⁴⁾:

1) Die Vertauschung ist nur dann ein Hinweis auf die Aehnlichkeit, wenn sie sich von nichts anderem, als der Aehnlichkeit herleiten lässt. Da die Unterscheidung zwischen schwarzer und weisser Substanz aber von der in ihnen vorhandenen Farbe, nicht auf einer wesenhaften Verschiedenheit beruht, so beweist sie nicht die Verschiedenheit. 2) Beim Tasten werden selbst schwarze und weisse Atome mit einander verwechselt. 3) Die jetzt weisse Substanz war kurze Zeit früher schwarz, die Ver-

Substanz, nämlich dem „Sein“ (siehe Untersuchung VII Unters. XIII) also von einem Ding, Begriff.

¹⁾ Nach dieser Uebersetzung punctiere ich auch مُدْرِكًا und مُعَدِّيًا.

²⁾ Gemeint ist die Substantialität, s. oben S. 18 Anm. 3.

³⁾ Nach S. 20 kennen wir bei der Wahrnehmung der Substanz nur drei Attribute. Raumerfüllung, Existenz und Richtung, während sie doch vier hat, nämlich noch die Substantialität. Diese, das Wesensattribut, kennen wir bei der Wahrnehmung nicht, darum können wir nicht in bezug auf sie das Wahrgenommene wahrnehmen.

⁴⁾ Die Frage wird am Schluss als erste unter den drei, der Untersuchung angehangenen Fragen aufgezählt, sie entspricht also einem tatsächlichen Einwand.

tauschung betrifft also gleichfarbige Substanzen, ebenso wie verschiedenfarbige. 4) „Dieses ist nur eine Vervollkommenung des von uns erbrachten Beweises von der Vertauschung und bildet keinen Einwand gegen denselben“. Denn 2 Wesen können sehr wohl dieselbe Bestimmung (Eigenschaft) tragen, bei beiden wird es auf verschiedene Weise erwiesen¹⁾. 5) Da diese Substanzen, wenn sie farblos wären, vertauschbar und also auch ähnlich wären, muss dasselbe auch zutreffen, wenn sie verschieden an Farbe sind. Da die Aehnlichkeit auf einer aus ihrem Wesen abgeleiteten Bestimmung beruht (d. i. die Folgerung ihres Wesensattributes²⁾), so wird sie auch durch die verschiedenen Begriffe nicht geändert.

II. Wären die Substanzen verschieden, so müssten sie sich in einem Merkmal, einer Bestimmung, unterscheiden, und die Unterscheidung in diesem Merkmale müsste ihre Verschiedenheit bewirken und anzeigen. Wie sollten sie sich aber in einem Merkmale unterscheiden, da sie in Substantialität, Raumerfüllung und Annahme von Accidenzen übereinstimmen. Diese letzte ist eine Bestimmung, die dem Attribut der Raumerfüllung sich anschliesst³⁾, sodass alles, was Raum einnimmt, auch sie besitzen muss. Ist nun allerdings, abgesehen von der Zusammensetzung⁴⁾, bei der allein 2 Substrate dasselbe Accidenz haben,

¹⁾ Also kann hier bei scheinbar verschiedenen doch dieselbe Eigenschaft vorliegen. Dies ist der einzig befriedigende Sinn, den die Stelle für den Zusammenhang ergibt.

²⁾ Siehe oben S. 18 Anm. 3.

³⁾ Die Beziehung zwischen den Attributen und Bestimmungen zeigt Ijasani 45a: „Attribut ist jedes Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, aber mit diesem gewusst wird. Bestimmung ist ein Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, mit dem Wesen noch nicht gewusst wird, da es nur gewusst wird bei zwei verschiedenen Dingen“. Die Bestimmungen nehmen also eine Mittelstellung zwischen Attributen und Accidenzen ein. Als Bestimmungen, die aus der Raumerfüllung folgen, werden sonst (p. 12, 9—12) aufgezählt: Annahme der Accidenzen, Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen und Raumbehauptung. Auch daraus ergibt sich, welche Bedeutung der Raumerfüllung in unserem System zukommt.

⁴⁾ Ueber die Zusammensetzung siehe zu Unters. XIII.

dies sonst nicht gewöhnlich, so fällt damit die Uebereinstimmung in der Annahme von Accidenzen noch nicht weg. Diese bedeutet ja für uns nur, dass wenn ein Accidenz einem Substrat zukommen könnte, dessen Raumerfüllung auch genügen würde, es wirklich anzunehmen¹⁾. Ferner ist es ja inbezug auf das Wesen ganz gleich, ob in 2 Substraten auch reell dieselben Accidenzen existieren oder nicht²⁾. Darum beweist auch die gleiche Fähigkeit zur Annahme der gleichen Accidenzen die Gleichheit der Substanzen, weil sie von einer zufälligen Gleichheit der Accidenzen nicht abhängig ist, während die Gleichheit des Objectes darum nicht die Verschiedenheit zweier Willensäußerungen aufheben kann, weil diese Gleichheit eben keine wesentliche ist, da sie ja ohne dieses gemeinsame Objekt bei den beiden Willensäußerungen nicht vorhanden ist.

Hieran wird folgender ähnlicher Beweis geschlossen. Alle Substanzen haben 4 gleiche Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung; keine Substanz besitzt ein anderes Attribut. Da die Substanzen also in allen Attributen übereinstimmen, ist die Unterscheidung in irgend einem ausgeschlossen, und, da dies die Voraussetzung für die Verschiedenheit ist, damit auch diese.

III. Die Substanz unterscheidet sich von der Nichtsubstanz durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung, und zwar dementsprechend, dass die Substanzen in der Existenz in beiden

¹⁾ Siehe hierzu S. 22 Anm. 4.

²⁾ Die Verbindung der Accidenzen mit den Substanzen beruht also nicht auf irgend welcher organischen Beziehung der beiden, sondern ist als ein rein mechanischer Prozess gedacht, der sich für jede Substanz inbezug auf jedes Accidenz in der gleichen Weise auf Grund der Raumerfüllung vollziehen kann. Nur eine Ausnahme wird gemacht. Manche Accidenzen setzen doch eine gewisse Disposition *بنية* voraus; so heisst es am Schluss dieses Kapitels: „Auch die Mineraltheilchen konnten unter der Bedingung Lehen, Wissen und Macht annehmen, dass sie sich nämlich mit Seelentheilchen, *أجزاء القلب*, zu einer speziellen Form vereinigen wurden“. Vgl. zu dieser letzteren Anschauung noch zu Untersuchung XIII.

übereinstimmen, in der Nichtexistenz nur in der Substantialität¹⁾, wobei es aber bekannt ist, dass sobald sie existieren, auch ihre Raumerfüllung und die Uebereinstimmung in derselben nötig ist. Was die Substanz von dem ihm verschiedenen unterscheidet, muss sie mit dem verbinden, was diese Eigenschaft gemeinsam mit ihm hat. Dasselbe Attribut, d. i. in der Existenz Substantialität und Raumerfüllung, macht die Verschiedenheit, ebenso aber auch die Gleichheit aus. Dass aber neben der Substantialität die Raumerfüllung die Verschiedenheit begründet, geht daraus hervor, dass, wenn wir die Raumerfüllung der Substanz und kein anderes Attribut derselben erkennen, wir sie schon von dem ihr verschiedenen unterscheiden können. Die Kenntniss der Verschiedenheit ist eine Ableitung aus der Kenntniss des Unterscheidenden. — Dazu kommt, dass diese Unterscheidung nicht eintreten kann

a) wegen ihrer Entstehung, weil sie auch vor der Entstehung von anderen verschieden ist, weil dann alles entstandene ihr gleich sein müsste, und dann das Ding im Nichtsein von seiner Beschaffenheit im Zustande des Seins (und umgekehrt) verschieden sein müsste.

b) wegen eines Attributes, das ihr wegen einer Ursache zukommt. z. B. nicht wegen der Richtung, weil die Substanz verschieden bleibt, trotz des Richtungswechsels, nicht aber möglich ist, dass die verschiedenen Richtungen immer aufs neue die Verschiedenheit erzeugen, weil sonst dieselbe Bestimmung auf entgegengesetzte Attribute zurückgehen müsste, und weil ferner die Substanz auch im Nichtsein, wo sie keine Richtung hat von anderen unterschieden ist.

c) wegen der Existenz eines Begriffes, dass z. B. gesagt würde, das Schwarze unterscheidet sich von dem Weissen durch die Existenz der Schwärze bei ihr. Ein solcher Begriff kann für die Unterscheidung nicht das massgebende sein, theils wegen der unter a und b auseinandergesetzten Gründe, ferner auch deswegen, weil zwei Substanzen, die in der Farbe verschieden,

¹⁾ Dagegen Abu 'Abdallāh in Aṣl zu Frage III.

in Geschmack und Geruch aber gleich wären, wenn solche Begriffe massgebend wären, ähnlich und verschieden wären. Wenn nun das ihnen in gleicher Weise entgegengesetzte hinzuträte, würde es sie in einer Beziehung, insofern sie gleich sind, aufheben, nicht aber in der anderen; sie würden also zugleich existierend und nichtexistierend sein.

Die Substanz kann also, da es eine andere Bedingung sonst nicht giebt, von dem von ihr verschiedenen nur verschieden sein — durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung. Diese Uebereinstimmung in ihnen führt nur darum zur Gleichheit der sie besitzenden Substanzen, weil, wie die Substantialität, auch die Raumerfüllung ein einheitliches Attribut ist, das nicht bei den verschiedenen Substanzen verschieden ist, sodass man verschiedene Grade der Raumerfüllung¹⁾ unterscheiden könnte²⁾.

II. Untersuchung über diejenigen Attribute, auf denen die Aehnlichkeit und die Verschiedenheit beruht.

Nach den Basrensern ist für die Aehnlichkeit die Uebereinstimmung im Wesensattribut und dessen Folgerung ausschlaggebend. Nach Abu'l Kāsim ist die Uebereinstimmung in allen Attributen ausser Ort und Zeit nötig.

Früher ist schon erklärt worden³⁾, dass die Aehnlichkeit nur auf dem beruht, dessen Kenntnis die Voraussetzung für die Kenntnis seiner ist. Da wir nur allein auf Grund des Wesensattributs und seine Folgerung, ohne Kenntnis der anderen Attribute die Aehnlichkeit feststellen können, z. B. bei zwei Schwärzen allein auf Grund ihrer Schwärze und des daraus gefolgerten, so

¹⁾ Siehe oben S. 20 Anm. 2.

²⁾ Der hier folgende, in der Inhaltsangabe übergangene Abschnitt enthält die Zurückweisung des Vorwurfs, dass der ganze III. Beweis nur eine Umbiegung des I. sei, der von der Wahrnehmung ausging.

³⁾ Bei Gelegenheit der Verschiedenheit p. 9, 2: Die Kenntnis der Verschiedenheit ist abgeleitet von der Kenntnis dessen, was die Verschiedenheit bewirkt.

ergiebt sich, dass die Aehnlichkeit allein auf dem Wesenssatte¹⁾ at und seiner Folgerung beruht.

III. Untersuchung über die Substanz im Nichtsein¹⁾.

Unsere beiden Lehrer Abu 'Alī und Abu Hāsim sind der Ansicht, dass die Substanz im Nichtsein Substanz ist. Dasselbe sagt auch Abu 'Abdallāh und bisweilen lässt er in sein System²⁾ Aeusserungen einfließen, aus denen klar hervorgeht, dass auch das Nichtseiende das Attribut der Raumerfüllung erhält, die daraus sich ergebende Bestimmung der Raumbehauptung aber, d. h. dass es etwas ähnliches hindert an seine Stelle zu treten, der Substanz nur in ihrer Existenz zu teil werde. So macht er die Existenz zur Bedingung für diese Bestimmung, sowie für die der Annahme von Accidenzen und die der Wahrnehmungsmöglichkeit der Substanz mit zwei Sinnen³⁾. Unser Lehrer Abu Ishāk ist der Meinung, dass das Nichtseiende in der Nichtexistenz kein spezielles unterscheidendes Attribut hat, sondern seine Unterscheidung auf einem erst eintretenden Attribut beruht, sodass der Substanz kein Attribut ausser Raumerfüllung, Existenz und Richtung zukommt und die Unterscheidung allein auf der Raumerfüllung beruht⁴⁾. Abu'l Kāsim ist der Meinung, dass dem

¹⁾ Die Frage ist schon ausführlich behandelt von Steiner S. 81, Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 185, Schmolders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes S. 146 ff. Die Angaben Šahrastānīs' (Haarbrucker S. 79 ff.) werden hier mehrfach korrigiert, vor allem zeigt sich, dass Abu Hāsim und Abu 'Alī die Ansicht Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāj's vertreten. Die Bedeutung dieser Frage im Gesamtsystem erläutert Steiner a. a. O. S. 82. Sie tritt besonders in der ersten der angehangten Fragen hervor, die man gut thut, schon hier heranzuziehen.

²⁾ Beachte den hier angewandten Ausdruck: يَجْبَرُ فِي دَلَامِهِ مَا. — Ich stelle dazu Fr. XV: كَلَامُ أَبِي الْغَسَمِ يَعْتَصِي نَالَهُ. يِقْتَضِي الْحُجْ.

³⁾ Ueber diese siehe oben S. 23 Anm. 3.

⁴⁾ Siehe zu dieser Ansicht den dritten Beweis S. 26 und Ḥasanī f. 27a: „Nach den Basrensern kommt der Substanz darin, dass sie Substanz

Nichtseienden nicht die Bezeichnung Substanz und Accidenz zu geben ist und er enthält sich von jeder anderen, ausser Ding¹⁾, Willensobjekt, Wissensobjekt, Ding dem etwas zu Grunde liegt²⁾. Bisweilen nennt er es auch „bestehend“³⁾, wobei er aber das „Bestehen“ anders versteht wie wir.

1. Beweis für die basrensische Ansicht: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach; sie muss also Substanz bleiben, solange ihr Wesen dauert; ihr Wesen hört in keinem Zustande auf Wesen zu sein, also muss auch die Substanz Substanz in allen Zuständen bleiben, auch im Nichtsein.

Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach. Nicht ist sie Substanz durch ihre Existenz oder durch ihre Entstehung in bestimmter Beziehung, oder durch ihr Nichtsein⁴⁾. Auch ist sie nicht Substanz dadurch, dass sie in bestimmter Beziehung nicht existiert, d. h. durch die Nichtexistenz eines bestimmenden Dinges. Denn ein solches Ding kann nicht eine solche ausschliessliche Geltung haben, dass es allein die Substantialität dieses Wesens

ist, ein Attribut zu, welches sowohl in der Existenz, wie in der Nichtexistenz, besteht. Nach Abu Ishāq b. 'Ajjāš unterscheidet sie sich von anderen durch ein erwartetes Attribut, nämlich die Raumerfüllung. Nach unserer Meinung kann die Substanz auch im Nichtsein gleich und verschieden sein, also muss sie schon im Nichtsein ein Attribut haben, durch welches sie sich unterscheidet.“ Abuelehnt wird von Abu Ishāq b. 'Ajjāš als Attribut die Substantialität.

¹⁾ Dazu Šahrastānī a. a. O. Īgī p. 244 und Ḥasanī nächste Anmerkung.

²⁾ Ḥasanī 44b: „Die meisten sind der Ansicht, das Nichtseiende wird definiert als Ding. [Im Mscr. fehlt ein Name] sagt: Nein. Ich sage, das Wichtigste, was davon ausgesagt wird, ist: Das Erkennbare, das nicht existiert.“ Aussergewöhnlich ausführlich referiert Ḥasanī auch f. 27a im Substanzenkapitel. Die Nachricht Šahrastānī's (Haarbrücker I S. 76) über Hišām b. 'Amr al-Fūfī's Ansicht in dieser Frage wird bestätigt; von al-Ḥajjāt ausgesagt, dass er sogar den Körper im Nichtsein für möglich hielt. — Von der Ansicht, dass das Nichtseiende etwas erkennbares sei, gehen Beweise III bis VI aus.

³⁾ Šahrastānī, Haarbrücker I, 79 und darüber Steiner S. 81.

⁴⁾ Die Abweisung dieser nach der bekannten Disjunktion vorhandenen Möglichkeiten giebt nichts neues.

im Gegensatz zu anderen herbeiführte¹⁾, alle Wesen müssten also Substanzen sein. Ueberhaupt macht das Nichtsein die Ausübung einer Wirkung unmöglich, wie wir es bei dem nicht-existierenden Willen sehen, mit dem man nichts wollen kann, eben darum weil er nichtexistierend ist. Ein solches Ding, das, sobald es existiert, die Substantialität des Wesens nicht mehr zur Folge hat, giebt es auch garnicht. Ferner müsste dann auch die Schwärze wegen der Nichtexistenz eines Dinges Schwärze sein; würden dann beide Dinge, das die Substantialität und das die Schwärze durch sein Nichtsein bewirkende, nicht existieren, so würde dasselbe Wesen Schwärze und Substanz sein, was wegen der bald auseinander zusetzenden Gründe²⁾ nicht geht.

Die Substanz kann auch nicht Substanz sein wegen der Existenz eines Begriffes oder Dinges. Dieser Begriff müsste das spezielle Attribut, durch welches er die Substantialität bewirkt, wiederum durch ein Ding besitzen, ebenso, wie die Substantialität durch ein Ding herbeigeführt wird. Dies würde zu einer unendlichen Zahl von bestimmenden Dingen führen. Dieses Ding müsste ferner, um eine spezielle Geltung für bestimmte Wesen zu haben, ein Zustand³⁾ in der Substanz sein, würde als solcher dann Substantialität und Raumerfüllung voraussetzen. Da nun aber diese wiederum, wie wir es hier glauben, des Begriffes bedürfen, so würden die beiden sich gegenseitig voraussetzen, was ebenso unmöglich ist, wie das ein Ding sich selbst voraussetzt. Schliesslich giebt es keinen Begriff, von dessen Existenz die der Substanz abhängt, während mit seiner Nichtexistenz die Substanz aufhört zu existieren.

¹⁾ Wahrscheinlich nach dem, was gleich beim bestimmenden Ding, gesagt wird, deshalb, weil es keinen Zustand bilden kann.

²⁾ Siehe S. 31.

³⁾ Der Zustand ist nach Šahrastānī, Haarbrucker I S. 83 ff., ein Zwischending zwischen Attribut und Nichtattribut, ein Zustand, der ausser dem Wesen der Sache liegt, ohne die Sache aber nicht denkbar ist. Er ist die Folge eines Attributes. Ebenso muss alles, was durch ein Bewirkendes ist, ein Zustand sein. S. Fr. XVI. Was durch einen Begriff ist, kann ein Zustand sein, braucht es aber nicht zu sein, wie z. B. die Schwärze.

Es ist aber auch nicht möglich, dass die Substanz Substanz sei durch einen Bewirkenden, einen Agens, d. i. in diesem Fall durch Gott. Für Gott wäre es möglich, dass er das Ding schüfe, ohne es zur Substanz zu machen. Denn, halten wir seinen Zustand von Einfluss für die Substantialität, so muss diese seinem freien Willen unterliegen, ebenso wie das Wort, weil es durch einen Agens zur Erzählung wird, von diesem erzeugt werden kann, ohne dass er es zur Erzählung machen müsste. Bei dem Wissen liegt diese Möglichkeit darum nicht vor¹⁾, weil das Wissen nicht durch Gott Wissen ist. Nur insofern ist es durch Gott Wissen, als der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte, d. h. das für wahr gehaltene weiss, Einfluss darauf hat, dass der Glaube, den er schafft, Wissen wird. Dies verhält sich so, dass der Glaube dadurch Wissen wird, dass er in einer bestimmten Beziehung auftritt. Diese Beziehung ist eben seine Erscheinung auf Grund der That dessen, der das Geglaubte weiss²⁾.

Ferner: wenn Schwärze und Substanz, was sie sind, durch einen Agens, durch Gott sind, so kommt ihr Wesensattribut nicht mehr einem bestimmten Wesen zu, sondern Gott kann jedes Wesen zur Schwärze oder zur Substanz machen und sogar dasselbe zu beiden machen, da zwischen beiden kein Gegensatz oder die Analogie eines Gegensatzes besteht, wie er z. B. zwischen Gebot und Verbot, zwischen Schönerm und Hässlichem besteht, weswegen der Agens nicht dasselbe Wort zu Gebot und Verbot, dasselbe Werk zu einem hässlichen und schönen machen kann. Zwischen Schwärze

¹⁾ Dass nämlich Gott das, was er an Wissen in uns schafft, zur Existenz führt, ohne es zum Wissen zu machen.

²⁾ Diese Frage wird in den Masā'il ausführlich diskutiert f. 153 b—162a. 152 b: „Welches sind diese Beziehungen, in bezug auf die der Glaube auftreten muss, um Wissen zu werden. Entweder, dass er von der Vernunft her auftritt, oder auf Grund der Erinnerung der Vernunft oder durch die Schöpfung dessen, der das Geglaubte weiss. f. 162a: Der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte weiss, hat darauf Einfluss, dass der Glaube Wissen wird, obwohl er nicht an ihn geknüpft ist. Aehnlich darüber Ḥasanī f. 36 b. — Den hier im Text folgenden Abschnitt habe ich nicht völlig verstanden.

und Substanz besteht auch nicht die Spur eines solchen Gegensatzes, denn darin, dass das Ding Schwärze ist, liegt nichts, was erfordert, dass es nicht raumerfüllend wäre. Im Gegenteil die Raumerfüllung ist ja die Spezialisierung mit dem Attribute, durch welches die Substanz gesehen wird¹⁾; hier also als Schwärze wahrgenommen wird. Gott könnte also dasselbe Ding zur Schwärze und zur Substanz machen. Hinzutretende Weisse würde dann aber eine der beiden Beziehungen, nämlich die Schwärze, die ihr entgegengesetzt ist, ohne die andere, nämlich die Substantialität aufheben²⁾. Dies würde nun erstens eine partielle Aufhebung, ferner eine Aufhebung des Substrates durch einen bei ihm gefundenen Zustand bedeuten, da ja die Weisse ein Zustand des Dinges sein müsste, das es nun teilweise aufheben würde. Die partielle Aufhebung kann man nicht mit dem Einwand abweisen, dass mit der Aufhebung der Schwärze auch die Substanz aufgehoben werde. Diese Aufhebung vernichte die Existenz, damit auch die von ihr abhängige Raumerfüllung und ebenso die Substanz, die auf dieser ja beruht. Denn es kann die Weisse die Schwärze nur aufheben, wenn sie schon ihren Ort einnimmt, dazu aber muss das Wesen existierend und raumerfüllend sein. Die Substanz könnte ja auch als Substanz nur

¹⁾ Hierüber siehe oben S. 19 Anm. 1.

²⁾ Der Grundzug der gesamten Beweisführung bei Ḥasanī f. 27a: „Die Basrenser meinen: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach d. h. ihre Substantialität wird ihr auch im Nichtsein prädicirt, und es ist unmöglich, sie je zum Accidens zu setzen. Nach den Bagdadensern ist sie es durch ein Agens. . . . Nach unserer Meinung würde, wenn dies richtig wäre, nämlich dass die Substanz durch ein Agens Substanz ist, es möglich sein, sie zu gleicher Zeit als Substanz und als Schwarze hervorzurufen, da zwischen diesen beiden kein Gegensatz oder etwas ähnliches besteht. Wenn dann das Wesen dadurch, dass die Weisse hinzutritt, in einer Beziehung ohne die andere aufgehoben wird (nämlich nur als Schwärze), so wurde es zu gleicher Zeit existierend und nichtexistierend sein.“ — Die Anschauung, dass jedes Ding nur durch seine entgegengesetzte Ansicht aufgehoben wird, ist für unser System wichtig; siehe zu Untersuchung XIII und ebenso Untersuchung XVII. Für die Auffassung des Gegensatzes sind wesentlich die Anschauungen Aristoteles' Metaphysik IX, 8 geltend.

durch etwas aufgehoben werden, was ihr selbst, nicht wie hier der Schwärze entgegengesetzt ist. — So müsste die Annahme der Entstehung der Substanz durch einen Agens unbedingt zur Möglichkeit der partiellen Aufhebung d. h. einer Absurdität führen.

Die Substanz kann auch nicht Substanz, gefolgert aus ihrem Wesensattribut, sein, denn es giebt kein Attribut, auf das hingewiesen werden könnte, dass seinetwegen die Substanz Substanz sei. Auch meinen wir ja damit das, was die Grundlage für seine Attribute bildet. Bei diesem Attribut wäre es ja auch nötig, dass es zur Substanz gehöre und im Sein und Nichtsein bliebe. Es wäre also dasselbe, wie wir es haben wollen, sc. wenn wir sagen, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sein soll. Auch müsste die Substanz um seinetwillen raumerfüllend sein¹⁾, da wir dies unter Substanz verstehen.

Nachdem also alle Glieder der Disjunktion abgelehnt sind, bleibt nur übrig, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sei. Ihr Wesen aber hört nie auf, Wesen zu sein, denn unter dem Wesen verstehen wir das, dessen Kenntnis und Bezeichnung ist²⁾. In diesem Zustande aber bleibt das Wesen immer. Wird nun gesagt: warum ist es nicht möglich, dass das Wesen aufhört, seiend oder nichtseiend zu sein, und einen Zustand annimmt, wo kein Wissen mehr von ihm möglich ist, so sagen wir, weil seine Existenz schon vor derselben gewusst wird und es durch dieses Wissen von anderen unterschieden wird. Hätte dieses unterscheidende Wissen kein Objekt, so könnte kein Wissen ein solches haben.

II. Die Substanz muss in ihrer Existenz raumerfüllend

¹⁾ Musste also raumerfüllend durch die Raumerfüllung sein, da diese ja die Folgerung ihres Wesensattributes ist.

²⁾ So wird von al-Hajjät das Ding definiert: Šahrastānī, ed. Cureton p. ١٠. الشئ ما يعلم ويختبر عند الله; ebenso Ḥasanī f. 27 a: „Das Ding ist dasjenige, von dem etwas gewusst wird.“—In dem hier vorliegenden neutralen Sinn wird ذات „Wesen“ in unserem Text fast ausschliesslich gebraucht, selten im sonst gebräuchlichen von Substanz.

sein¹⁾. Als Ursache der Raumerfüllung müssen wir zunächst an die Existenz denken, weil mit ihr die Raumerfüllung entsteht und vergeht und nach der gewöhnlichen Methode, die „Wirkenden“ festzustellen²⁾, wir ein so wirkendes Attribut, falls sich kein anderes Ding dazu findet, zum Wirkenden machen³⁾. An die Existenz als Ursache können wir darum nicht denken, weil dann alles Existierende raumerfüllend sein müsste. Also muss ein anderes Attribut das Bewirkende sein. Dieses Attribut kann nicht begrenzt sein, denn dann könnte ja ebenso gut die Raumerfüllung Ursache seiner Existenz sein, wie seine Existenz Ursache der Raumerfüllung ist. Auch würde ein zeitlich begrenztes Attribut immer wieder ein anderes als Ursache voraussetzen und so ins unendliche. Die Ursache für die Raumerfüllung muss also ein unbegrenztes Attribut sein, das demgemäss der Substanz auch im Zustand des Nichtseins zukommt.

III.⁴⁾ Von dem Nichtseienden können zwei verschiedene Erkenntnisse vorliegen: entweder, dass es, wenn es existiert, raumerfüllend, d. h. Substanz, oder, dass es dann nicht raumerfüllend, d. h. Nichtsubstanz wäre. Das in so verschiedener Weise erkannte Nichtseiende wird in dieser verschiedenen Erkenntnis durch ein Attribut unterschieden. Ein nur supponiertes, in Wirklichkeit erst mit der Existenz eintretendes Attribut kann

¹⁾ Siehe oben S. 18 Anm. 3. S. 20 Anm. 2. Ich bringe hier noch einige Belege. Beachte den Ausdruck *تأخير عند الوجود* p. 6, 21.

يزول التأخير لزوال صفة الوجود 8, 10; als besonders charakteristisch: *كل موجود فهو متأخير أو حال فيه* p. 18, 9 u. a. *al-Īḡī* p. 14. 18. Frankl, Ein mutazilitischer Kalām S. 190.

²⁾ Schreiner Jeschu'a S. 27 Anm. 1.

³⁾ Gemäss der Definition, die von der Ursache p. 57, 15 gegeben wird: „Ursache ist dasjenige, bei dessen Bestehen eine Bestimmung besteht, bei dessen Vergehen sie vergeht“, nach den Basrensern nur unter der Bedingung, „dass kein anderes Ding vorhanden ist, von dem diese Wirkung abhängig gemacht werden kann.“

⁴⁾ Die folgenden Beweise gehen von der Voraussetzung aus, dass das Nichtseiende ein Gewusstes sei.

das Unterscheidende nicht sein. Wie könnte die von ihm abhängige Unterscheidung schon vor ihm eintreten? Also muss ein schon im Nichtsein vorhandenes Attribut das Entscheidende sein, auf Grund dessen wir auch schon vom Nichtseienden sagen können, dass es Substanz ist.

IV. Gott ist von allen anderen erkennbaren Dingen unterschieden: das Nichtseiende ist ein erkennbares Ding, also muss es auch von Gott unterschieden sein. Unterschieden sein kann es aber nur durch ein Attribut, also muss auch das Nichtseiende schon ein unterscheidendes Attribut, nämlich die Substantialität besitzen.

V. Alles Wissen muss spezielles sein, damit es allgemeines sein könne¹⁾. Ein solches Wissen beruht auf unterscheidenden Attributen. Die gewussten Dinge müssen also in allen Zuständen, ob sie existieren oder nichtexistieren, unterscheidende Attribute haben.

VI. Wenn Gott die Substanz schaffen will, will er das ins Dasein rufen, von dem er weiss, dass es bei der Existenz notwendigerweise raumerfüllend sein wird. Um dies Wissen zu ermöglichen, muss auch das Nichtseiende schon ein spezielles Attribut besitzen, durch welches es sich auch im Nichtsein schon von anders gearteten unterscheidet²⁾.

„Die Fragen, die sich hieran in diesem Kapitel knüpfen, sind schwächlich“:

I. Durch diese Annahme wird Gottes Schöpfungsthätigkeit ausgeschlossen. — Schöpfer (فاعل) heisst derjenige, welcher den

¹⁾ Vergleiche dazu p. 5, 3—5. 19, 19. Gewöhnlich wird in unserm Kapitel z. B. p. 72, 9—15 eine andere Unterscheidung gemacht zwischen dem notwendigen Wissen und dem durch Beweis. Diese Unterscheidung entspricht wohl der des älteren Kalām in علم کسبى und علم ضرورى. Schreiner ZDMG. XLII. S. 707. Dieselbe Unterscheidung findet sich auch Masā'il 57b. Iršād 8b (bei Schreiner Kalām S. 6, Anm. zu S. 5) wird ein

Wissen نظرًا und ضرورة gegenübergestellt. Ein Wissen durch Beweis kommt nach p. 5, 3 nur für das spezielle Wissen in Betracht.

²⁾ Ḥasanī f. 27a: „Wenn das Nichtseiende nicht gewusst wurde, kein Erkennbares wäre, könnte es überhaupt nicht zur Existenz geführt werden.“

Gegenstand seiner Macht zur Existenz führt. Wenn also Gott der Substanz und dem Accidenz das Attribut der Existenz giebt, hat er sie geschaffen. Darauf wendet der Verfasser den Einwand gegen den Fragenden selbst¹⁾, welcher das Nichtseiende ein Ding nennt. Sollte dieser sich damit verteidigen, dass das Entstehenlassen²⁾ nicht ausgeschlossen sei, wenn Gott das Nichtseiende aus dem Nichtsein zum Sein bringe³⁾, so würden auch die Basronser dies für sich in Anspruch nehmen können. Der Einwand würde sich, wenn er richtig wäre, sogar gegen den richten lassen, welcher annimmt, dass das Nichtseiende auch nur erkennbar sei⁴⁾.

II. Ausser ihrer Substantialität hat die Substanz kein besonderes Attribut für die Existenz. Zu sagen, die Substanz sei Substanz im Nichtsein, heisst also, sie sei im Nichtsein existierend. — Ausser der Substantialität hat die Substanz für die Existenz in der That ein besonderes Attribut, denn die Substantialität ist unmöglich durch einen Schöpfer⁵⁾, die Existenz dagegen unbedingt durch einen Schöpfer. Wie also können diese beiden Attribute gleich sein?

III. Wäre die Substanz schon im Nichtsein Substanz, so müsste sie hierschon raumerfüllend sein und das Entgegengesetzte annehmen⁶⁾, weil dies dasjenige ist, was unter Substanz verstanden

¹⁾ Nach dem Aṣl ist es Abu'l Kāsim.

²⁾ Der Verfasser gebraucht völlig gleichbedeutend die Ausdrücke

البارئ فعل، إيجاد، خلق، أحداث. p. 21, 9 heisst Gott الباري.

³⁾ Vgl. ausser Parallelstellen in unsrem Text Ausdrücke wie Maimonides, Dalālat II 10a: **موجد بعد عدمه** 10b **أحداث بعد عدمه**.

⁴⁾ Die Beantwortung dieses Einwandes ergibt mit Klarheit: „Schon vor der ausseren Existenz (wugūd) sind die das Wesen des Dinges konstituierenden Eigenschaften vorhanden. Die Macht Gottes im Hervorbringen beschränkt sich also darauf, dass zu diesen die aussere Existenz hinzugefügt wird.“ Steiner S. 82.

⁵⁾ Siehe oben S. 80.

⁶⁾ Siehe darüber S. 17 Anm. 1. Aristoteles, Gen. et corr. I, 4. *ἔστι δὲ ἕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς*

wird. — Die Substanz kann niemals während der Nichtexistenz raumerfüllend sein, denn dann müsste sie im Nichtsein gesehen werden. Denn das Geschehenwerden hängt allein von der Raumerfüllung ab und hat mit der Existenz nichts zu thun¹⁾. Und wenn die Substanz selbst raumerfüllend wäre, könnte sie auch im Nichtsein keine Accidenzen tragen. Denn es wäre im Nichtsein nötig, dass dasselbe Substrat auch die Gegensätze trüge.

IV. Zwei Substanzen können getrennt sein, ohne dass eine dritte zwischen ihnen ist²⁾.

Unsere Lehrer sind der Ansicht, dass dies möglich ist; und deswegen geben sie zu, dass es in der Welt leeren Raum giebt; ja sie halten dies sogar für notwendig. Unser Lehrer Abu'l Kāsim sagt, dass zwei Substanzen nicht getrennt sein

δεξιόθεν. al Īǧī p. 1. الحوادث قد اتّصف بالوجود بعد عدم. In-
dessen konnte es sich hier auch um die Annahme der entgegengesetzten
Accidenzen handeln, siehe oben S. 24 Anm. 2.

¹⁾ Siehe oben S. 31.

²⁾ Die in dieser Überschrift gegebene Fassung des Hauptproblems vom leeren Raum erweist, dass der leere, d. h. von Körpern und Substanzen freie Raum neben der Bedeutung, die er für jede Atomistik hat, Bewegung und körperliche Veränderung zu ermöglichen (Windelband, Geschichte der Philosophie 38; für die Atomistik der Mutakallimūn Maimonides, Dalālat I, 73, 2. Prämisse: wortlich damit übereinstimmend

Hasanī f. 28a تتداخل الجواهر لا يمتزج und Jeschu'a, bei Schreiner S. 54, Anm. 1.) hier noch im speziellen dazu dienen soll, den kontinuierlich erfüllt gedachten Raum, der sich für die Atomistik nach Aristoteles Angriffen gefährlich erwiesen hatte, aufzuheben (Lasswitz I, 105). Das starke Interesse hieran wird durch die für den Kalām bemerkenswerte Art der Beweisführung erwiesen, die neben manchen von Aristoteles her überlieferten Argumenten der griechischen Atomistik, eine Zahl von physikalischen Beobachtungen, teilweise sogar Experimente bringt. In ihren feinsten Konsequenzen wird die Diskontinuität der Materie in der letzten uns vorliegenden Untersuchung XVIII vertreten: Selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden. Wahrscheinlich gehört hierher auch die Frage IX über die Trennung.

können, ohne dass ein Drittes zwischen ihnen ist, und erklärt den leeren Raum in der Welt für unmöglich.

Die Richtigkeit unserer Ansicht beweist folgendes:

I. Wenn es nicht in der Welt Orte gäbe, die von Substanzen und Körpern frei wären, so wäre uns die freie Bewegung unmöglich¹⁾; nachdem wir aber wissen, dass sie uns möglich ist, wissen wir, dass es in der Welt einen leeren Raum giebt. Die Möglichkeit der Bewegung können wir nun nicht zurückführen auf die Zusammenziehung der früher ausgedehnten Luft, an deren Stelle wir jetzt treten; denn Ausdehnung und Zusammenziehung²⁾ ist ebenso wie Verdünnung und Verdichtung ohne Annahme des leeren Raumes³⁾ unmöglich⁴⁾, weil es sich in allen Zuständen um Vereinigung von Atomen handelt. Bisweilen erklären die Gegner die Möglichkeit des leeren Raumes damit, dass sie sagen, ein Ding könne zu mehreren, ebenso aber auch mehrere zu einem werden. Das ist selbstverständlich unmöglich⁵⁾, denn dann müsste das eine Ding mehrere ähnliche Wesensattribute haben, da die der anderen doch nicht verloren gehen können; dies aber ist unmöglich. Ebenso auch, dass die von uns verdrängte Luft an unsere Stelle träte, weil dann doch immer wieder der von uns verlassene Raum zunächst frei sein müsste, denn gleichzeitig

¹⁾ Arist. Phys. IV. 6, 216b 5 λέγουσι (οἱ φάσκοντες κενὸν εἶναι) δ' ἐν μὲν ὅτι κίνησις ἢ κατὰ τύπον οὐκ ἂν εἴη. οὐ γὰρ ἂν δοκεῖ εἶναι κίνησις, εἰ μὴ εἴη κενόν.

²⁾ ib 14: ἓνα μὲν οὖν τρόπον ἐκ τούτου δεικνύουσιν ὅτι ἐστὶ τι κενόν, ἄλλον δὲ ὅτι φαίνεται ἓνα συνίσταται καὶ πιλούμενα.

³⁾ Hier wird für den leeren Raum der Ausdruck خلل gebraucht, während sonst خلل nur den Zwischenraum, den relativ leeren Raum, bedeutet. In unserer Untersuchung werden خلل und خلا gleichbedeutend gebraucht; p. 27, 12 wird in einer Glosse für خلل gegeben خلا. ib. Z. 1 ist خلل mit Loch zu übersetzen.

⁴⁾ Arist. Phys. IV, 9. 216b 22 εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τοῦ μαγνοῦ καὶ πυκνοῦ ὄλονται φανερόν εἶναι, ὅτι ἔστι κενόν, εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι μαγνόν καὶ πυκνόν, οἷός τε συνίσταται καὶ πιλεῖσθαι οἷόν τε.

⁵⁾ Der Gegensatz ist der der organischen und mechanischen Körperbildung. Selbstverständlich kommt für die basrensischen Atomistiker nur die letztere in Betracht. Ihre Anschauung noch nachdrücklicher S. 47.

können doch der Mensch und die Luft ihren Ort nicht miteinander vertauschen¹⁾, da die Ortsveränderung der Luft erst durch den vom Menschen ausgeübten Druck, also erst mit unserer Bewegung entsteht²⁾. Wie unmöglich dies ist, ergibt sich auch daraus, dass man dann aus zwei Krügen zu gleicher Zeit Wasser ineinander giessen könnte, und zwei Personen zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung einen engen Durchgang passieren könnten.

II. Wenn wir einen Schlauch zusammendrücken (sc., damit die Luft hinaustrete). oben verschliessen und dann durch Aufdrücken von einander die beiden Seiten trennen, so entsteht unbedingt ein leerer Raum, denn dagegen, dass etwa durch ein Loch neue Luft hereintrete, können wir uns durch Prüfungen oder Verdichtung der Oberfläche schützen.

III. Ein ähnlicher Beweis: Darin, dass wir in einen mit Luft gefüllten Schlauch eine Nadel stechen können, erweist sich das Dasein eines leeren Raumes, da ein Austreten der verdrängten Luft nicht stattfinden, zwei Körper aber nicht an demselben Ort

¹⁾ Aristoteles, Phys. IV. 7. 214a 29 *ἓμα γὰρ ἐνδέχεται ὑπερέναι ἀλλήλοις.*

²⁾ Ueber den „Druck“ hat ausführlich schon Schreiner (Jeschu'a S. 13 Anm. 2) gehandelt. Das Kapitel der Masā'il f. 115a über I'timād ist daselbst teilweise wiedergegeben. Einige Ergänzungen, die für das vorliegende Kapitel Bedeutung haben, muss ich hier geben. Diese werden auch meine Uebersetzung „Druck“ rechtfertigen. Das I'timād ist die Ursache jeder Fernwirkung; indirekte Handlungen werden nur durch dasselbe ausgeübt (p. 26, 3. 37, 4: Die indirekten Handlungen werden durch das I'timād bewirkt. „Das I'timād ist der Grund, durch den das Ding von dem Substrat der Macht fortgetrieben wird.“) Im speziellen erzeugt es auch die Bewegung (Unters. XVII), dementsprechend auch das *كون*, das „Sein“. (ib.) — Es wird zwischen einem Druck nach oben und nach unten unterschieden (p. 33, 16—19. 43, 9—11.) Diese Unterscheidung fällt mit der anderen in *اعتماد محتلب* und *اعتماد لازم* zusammen (p. 33, 2. Fr. XVII). Dazu Hasanī f. 32b: „Die Vereinigung zweier verschiedener I'timād an einem Substrat ist möglich. Der eine von ihnen ist der anziehende (*lāzimun*), der andere der fortstossende (*muḡtalibun*) Druck, wie dies schon feststeht.“

zu gleicher Zeit sein können, also nur die Möglichkeit bleibt, dass in dem Schlauch auch leerer Raum vorhanden sein muss.

IV. Wenn wir aus einer Flasche mit engem Halse die Luft auspressen, nachher den Daumen auf die Oeffnung drücken und die Flasche in Wasser tauchen, so dringt das Wasser, wenn wir den Daumen wegnehmen, ohne Geräusch in die Flasche ein, welches es doch unbedingt hervorrufen müsste, wenn darin noch Luft wäre und ja auch hervorruft, wenn die Luft nicht herausgepresst ist.

V. Dasselbe Experiment, nur in anderer Richtung beobachtet: Das Wasser kann überhaupt in die Flasche nur dadurch eindringen, dass die Luft hinausgetreten ist; denn, ist die Luft vorher nicht ausgesogen worden, kann das Wasser ja nicht eindringen. Abu'l Kāsim hat in seinem Buche über das, wodurch er sich von seinen Genossen unterscheidet, auseinandergesetzt, dass der Vorgang sich in Wirklichkeit so verhalte, dass beim Aussaugen der kalten Luft zunächst warme Luft einströme, die aber schnell wieder hinaustrete, worauf dann, da doch kein leerer Raum sein könne, das Wasser eindringen müsse. Abu Hāšim hat diese Auffassung bereits zurückgewiesen, indem er Abu'l Kāsim einen weiterhin¹⁾ noch zu erörternden Widerspruch mit sich selbst nachgewiesen hat. Ausserdem hat er ihn darauf schon hingewiesen, dass beim Aussaugen doch keine warme Luft in die Flasche hineingeblasen werden kann.

VI. Wenn wir uns 4 Atome in einer Linie nebeneinander gestellt denken, dann die mittleren Atome zu gleicher Zeit wegnehmen, so müssen sich die äusseren Atome entweder berühren, das würde zur Annahme des „Sprunges“²⁾ führen, oder sie berühren sich nicht, d. h. ein leerer Raum ist möglich.

VII. Wenn in die fernsten Welten keine Luft dringt, so hat speziell Abu Hāšim nachgewiesen, so können dort keine Tiere

¹⁾ Siehe Frage 3 der dieser Untersuchung angehangten Fragen.

²⁾ Ueber diese auf al-Nazzām zurückgeführte Anschauung vom Sprung siehe Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1. Die gewöhnliche Aussprache ist الطَفَرَة, in den Masā'il und bei Ḥasanī konsequent الطَفَر.

leben; da sie dort nicht leben, muss also dort leerer Raum sein¹⁾. — Unser Verfasser hält diesen Beweis nicht für stichhaltig, denn man braucht ja bloss anzunehmen, dass dort ein etwa mit dichter Luft gefüllter Raum sei, während die Tiere dünne Luft zum Atmen brauchen. — Dagegen können wir ihnen, d. h. den Gegnern, eine andere Frage stellen²⁾, dass nach ihrer Ansicht ein Teil der Körper ohne den andern dauern kann³⁾. So kann also Gott Himmel und Erde dauern lassen, während er in der dazwischen liegenden Luft nicht die Dauer erschafft; berühren sich nun die beiden, so führt das zu der Anschauung vom Sprung. Da diese unannehmbar ist, so führt es zum Zugeständnis des leeren Raumes.

Fragen:

I. Wenn zwischen zwei Substanzen nichts Drittes wäre, so könnte man doch nimmermehr sagen: die Entfernung zwischen zwei Substanzen beträgt so und so viel. Denn alles, dem ein bestimmtes Mass zukommt, muss eine feststehende Grösse sein. — Die Massangaben für Entfernungen und Abstände sind suppositionell: „Wenn eine Grösse dazwischen wäre, müsste sie dieses Mass tragen“. Eine ähnliche suppositionelle Angabe liegt zum Beispiel auch vor, wenn wir von drei hintereinander, ohne trennende Zeitmomente geschaffenen Körpern sagen, die Entfernung zwischen erstem und zweitem sei geringer, als die zwischen erstem und drittem⁴⁾, womit wir doch nur sagen wollen: Wenn Zeitmomente da wären, so wäre die Zahl derjenigen, welche zwischen dem ersten Körper und dem zweiten sind, geringer als die Zahl derjenigen, welche ihn vom dritten Körper trennen.

II. Der Zwischenraum *خلل* zwischen zwei Körpern muss doch etwas Existierendes sein, denn nur das Existierende⁵⁾

¹⁾ Gegen den leeren Raum jenseits des Himmels polemisiert auch Aristoteles, Zeller II 2, S. 401 Anm. 1.

²⁾ So übersetze ich, indem ich meiner Korrektur des Textes folge.

³⁾ Dies ist die Ansicht Abu'l Kāsims; siehe Asl von Frage XV und XVI.

⁴⁾ Diese Uebersetzung rechtfertigt die Korrektur des Textes.

⁵⁾ An dieser Stelle wird der leere Raum als etwas Nichtseiendes

kann wahrgenommen werden. Die Trennung zweier Substanzen wird doch aber durch den Zwischenraum, der sie trennt, wahrgenommen. — Die Trennung wird nicht wahrgenommen durch ein Drittes, das zwischen ihnen ist, sondern durch die verschiedene Richtung der getrennten Substanzen.

III. Wenn ein Schröpfkopf an die Halsadern gesetzt und die Luft aus ihm herausgesogen wird, so muss das Fleisch anschwellen. Und zwar schwillt das Fleisch nur an, weil es an die Stelle der ausgesogenen Luft treten muss, da kein leerer Raum sein kann. — Das Fleisch schwillt nur deswegen an, weil die Luft sich mit den einzelnen Fleischteilchen vermischt hat, und nun mit ihnen zusammen beim Heraussaugen angezogen wird. Ebenso, wenn wir Luft, die mit Wasser verbunden ist, durch ein Saugrohr auspumpen wollen, so ziehen wir auch das Wasser im Saugrohr mit auf. — Ihr Beweis könnte vielmehr gegen sie gewendet werden. Wenn der Schröpfkopf auf Stein gesetzt wird, so schwillt dieser nicht auf, wenn die Luft hinausgesaugt wird, obwohl nichts an Stelle der Luft tritt, und nur darum schwillt er nicht auf, weil die Luft sich mit den Teilen des Steines nicht vermischt hat. Auch kann man ihnen sagen, wenn wir an ein Blättchen von Atomen 2 Schröpfköpfe setzen, so würde, wenn zwei die Luft heraussaugen, das Blättchen entweder stehen bleiben oder sich nach einer der beiden Seiten wenden, beides würde zu einem leeren Raume führen.

IV. Wer einen Arm verbinden will, macht es folgendermassen: Um den gebrochenen Knochen legt er Gyps (عجين Masse aus Wasser und Mehl vermischt), darauf dann Feuer und schliesslich darauf ein umgestülptes Glas. Sobald die Luft warm geworden ist, entweicht sie aus dem sonst leeren Raum des Glases, das Feuer wird dadurch in die Höhe gehoben, um an seine Stelle zu treten. An die Stelle des Feuers tritt durch denselben Vorgang der Gyps. Es wäre nun ein leerer Raum zwischen Knochen und Gyps. Da dies nicht der Fall sein kann,

— — —
betrachtet, wie in der griechischen Atomistik Zeller 1, 2. S. 770. Diese Auffassung tritt sonst nicht hervor.

tritt der Knochen an die Stelle, an der zuvor der Gyps war, d. h. er wird wieder eingerenkt, und nur deswegen, weil kein leerer Raum sein darf. — Der Vorgang ist vielmehr folgender: Wenn das Feuer auf den Gyps gelegt wird, entsteht im Feuer ein Druck nach unten und das Feuer tritt in den Zwischenraum zwischen Gyps und Fleisch: wenn nun der fortführende Druck durch den anziehenden aufgehoben wird, geht das Feuer zurück, und Knochen und Fleisch werden mit angezogen. Ferner müsste dasselbe Experiment, wenn die Ursache wäre, dass kein leerer Raum sein kann, beim Stein dieselben Wirkungen hervorrufen; der Stein aber erhebt sich nicht fort, um an die Stelle der durch Vermischung mit Feuer entwichenen Luft zu treten, also wäre im Gegenteil bewiesen, dass hier leerer Raum ist.

V. Wenn man aus einer Flasche mit engem Hals die Luft aussaugt, dann die Flasche in Wasser taucht, so dringt das Wasser in die Flasche hinein, obwohl doch die Eigenschaft des Wassers das Abwärtsfliessen, nicht das Aufsteigen ist, nur deswegen, weil kein leerer Raum sein kann; denn die warme Luft, welche beim Aussaugen der kalten durch den Atem des Menschen hineingetreten ist, verlässt die Flasche langsam, dann würde ein leerer Raum in der Flasche sein, da dies unbedingt nicht der Fall sein darf, fliesst das Wasser, entgegen seiner Natur, aufwärts in die Flasche. — Die Sache verhält sich in Wirklichkeit vielmehr so: In der Flasche sind Wärmepartikelchen, die zunächst, dank des ihnen innewohnenden Drucks nach unten, in das Wasser eindringen und sich mit ihm vermischen, dann aber, durch den ihnen ebenfalls innewohnenden Druck nach oben, mitsamt dem Wasser, mit dem sie sich vermischt haben, in die Flasche wieder eindringen.

IV. Eine mit Wasser gefüllte Wasseruhr¹⁾ wird oben geschlossen, dann fliesst das Wasser, trotzdem dies seiner Natur

¹⁾ Ueber سراقه geben die Lexica keine Auskunft. Ich nehme diese Uebersetzung nach der arabischen Uebersetzung von Phys. IV, 213a 27: καὶ διακαυμάνοντες ἐν ταῖς κληψύδραις وېان يحبسون

في الآلات التي توصف بسراقات

entsprechen würde, nicht aus der Oeffnung derselben heraus, weil nichts an seine Stelle treten könnte und dann ein leerer Raum entstehen müsste. Dies geschieht nur deswegen, weil sich Luft und Wasser an der kleinen Oeffnung das Gleichgewicht halten; sobald die Uhr geöffnet wird und die Luft auch von oben drückt, fliesst das Wasser heraus, weil dann der Gegendruck der Luft nicht stark genug ist, wie das Wasser auch herausfliesst, wenn das Loch gross ist und eine schwerere Flüssigkeit, z. B. Quecksilber darin ist. Es ist dies also ein Beweis für den leeren Raum, denn wenn dieses herausgeflossen ist, ist nichts mehr darin.

VII. Wenn Wasser in einem Krug gefriert, so zerbricht der Krug. Das Wasser zieht sich nämlich beim Gefrieren zusammen, es würde also ein leerer Raum entstehen, da beim Gefrieren keine Luft an Stelle des zusammengezogenen Wassers tritt; da dies nicht eintreten kann, so muss das Glas zerbrechen. — Nach ihrer Meinung könnte ein solches Zusammenziehen doch gar nicht möglich sein, da sie doch keine leeren Räume zwischen den einzelnen Wasserteilchen annehmen können, die jetzt fortfallen würden, andererseits die Vereinigung mehrerer Körper zu einem unmöglich ist. Die Sache selbst erklärt sich so, dass durch das Gefrieren der Druck der Luft ein stärkerer wird, ebenso wie die Schwere des Wassers zunimmt. Dazu kommt, dass die jetzt zusammengezogenen Wasserteile ihren Druck jetzt auf eine Stelle concentriren. Wäre die gegnerische Erklärung richtig, dürfte zwischen einem eisernen und einem gläsernen Krug kein Unterschied sein, wir sehen aber, dass ein standhaftes Gefäss beim Gefrieren nicht zerbricht. Dies alles ist ein Beweis für den leeren Raum.

V. Ueber die Bezeichnung „Vereinigung.“

Nach Abu'l Kāsim kann dieser Ausdruck nur angewandt werden für die Vereinigung der Accidenzen an demselben Substrat, nicht aber für Körper, bei diesen nur übertragen im Sinne von nebeneinanderliegend, zusammengesetzt. „Vereinigung“ ist aber der

Gegensatz zu „Trennung“¹⁾, ebenso wie man dies von den Substanzen gebrauchen kann, kann man auch jenes dafür gebrauchen.

VI. Latentes Feuer in Holz und Stein.

Abu'l Kāsim leugnet, dass im Holz und im Stein latentes Feuer sei. Er erwähnt dies in seinen 'Ujūn al-masā'il und sagt: Das Feuer verbrennt, was es trifft, nach seiner Quantität; den Stein zerreibt es, obwohl es seine Teile nicht verbrennen kann²⁾. Nach unseren Lehrern ist in Holz und Stein latentes Feuer³⁾. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird damit bewiesen, dass beim Schlagen auf den Stein Feuer hinaussprüht. Dieses Feuer kann nun entweder durch eine zur Gewohnheit gewordene Schöpfung Gottes⁴⁾ entstehen, dem widerspricht aber die Konstanz in diesem Vorgang, oder dieses Feuer kann dadurch entstehen, das wir durch unser Schlagen die Luft in Feuer verwandeln. Diese Verwandlung müsste durch den Druck erzeugt werden, den wir auf die Luft ausüben. Dann müsste aber auch ohne Schlagen auf Stein die Luft sich stets durch unseren Druck erhitzen und sich in Feuer verwandeln, und alle Steine müssten beim Schlagen dasselbe Verhältnis zeigen.

¹⁾ Siehe darüber Schreiner, Kalām S. 45 und Anm. 8, Iršād 4b, wo von al-Guwein inbezug auf den Körper der Ausdruck *مؤتلف*, zusammengesetzt, gebraucht wird, obwohl eben vorher unter den vier Seinszuständen „die Vereinigung“ *اجتماع* genannt war. Die Tendenz konnte die Ablehnung jeder organischen Körperbildung sein, aber es handelt sich um Abu'l Kāsim.

²⁾ Hierzu vergleiche die Frage am Schlusse der Untersuchung.

³⁾ Ḥasanī f. 28b: „Die Basrenser: in Holz und Stein ist latentes Feuer: Abu'l Kāsim hat es geleugnet; nach unserer Meinung gleicht sein Heraustreten beim Schlagen dem des (Els aus dem Sesam.“ Da die Basrenser jede Qualitätsveränderung ablehnen müssen, so müssen sie das durch Schlagen entstehende Feuer auf diese Weise erklären; siehe neben der Beweisführung auch folgende Frage und z. B. Masā'il 121b (nach Abu'l Kāsim): Wir können beim Schlagen die Luft in Feuer verwandeln.

⁴⁾ Ueber die Schöpfung Gottes durch Gewohnheit s. Munk Guide I. 392 Anm. 4.

Ebenso gut müssten wir aber auch Kälte hervorrufen können. Dies könnte unmittelbar geschehen¹⁾, was aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht möglich ist. Also muss es mittelbar, und zwar durch den Druck erfolgen, welcher doch das Mittel unserer indirekten Handlungen ist²⁾. Durch obendenselben Druck wird dann aber Kälte und Wärme erzeugt, was doch absurd ist. Also bleibt nur übrig, die Erwärmung von Holz und Stein beim Schlagen mit latentem Feuer zu erklären.

Frage: Wäre in Holz und Stein latentes Feuer, so müsste es das Holz verbrennen und beim Zerreiben von beiden zum Vorschein kommen. — Das Feuer ist im Holz verteilt und verbrennt darum nicht das harte und widerstandsfähige Holz. Beim Zerreiben kommt es nicht zum Vorschein, weil es selbst mit dabei verteilt wird.

VII. Verwandlung von Luft in Wasser

wurde von Abu'l Kāsim damit bewiesen, dass Dampf, wenn er sich auf den Deckel einer Schüssel setzt, zu Wasser wird. Nach unseren Lehrern ist, was Du erwähnt hast, nicht richtig³⁾, vielmehr ist der Dampf nur Luft, der Teile der Feuchtigkeit, unter denen wasserhaltige sind, benachbart sind. Wenn nun der Rauch des Topfes den Deckel trifft, so erscheint, was im Dampf an Wasserteilen war, auf dem Deckel⁴⁾, nicht deswegen, weil sich

¹⁾ Ueber den Unterschied von mittelbaren und unmittelbaren Handlungen s. Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 187, Anm. 2 und Josef al Bašīr, Maḥkīmath Pethī 113 b (bei Schreiner, Jeschu'a S. 39, Anm. 3).

²⁾ Ueber mittelbare Erzeugung und den Druck als Mittel s. oben, S. 38, Anm. 2.

³⁾ Die Basrenser lehnen jede qualitative Veränderung ab, wie sie es als Atomistiker müssen (Lasswitz I S. 98). Abu'l Kāsim lasst Masā'il 57 b die Verwandlung der Körper nur darum zu, weil alle in gleicher Weise aus den 4 Natureigenschaften **طَبَائِعُ**, Wärme, Kalte, Feuchtigkeit,

Trockenheit, entstanden sind. Darum hat Abu Hāšim den Streitpunkt auch in seiner „Widerlegung der Anhänger der Naturzustände“, wie am Schluss der Untersuchung mitgeteilt wird, erledigt.

⁴⁾ Zu dieser Erklärung siehe Zeller II, 2. S. 415 u. Anm. 4 zur Seite.

die Luft in Wasser verwandelt hat. — Die Unmöglichkeit der Verwandlung von Luft in Wasser kann auch aus folgendem ersehen werden. Dieselbe müsste hervorgehen aus der Schöpfung Gottes durch Gewohnheit, was, wie schon gezeigt, unmöglich ist, oder in notwendiger Existenz aus der Nachbarschaft mit dem Wasser. Diese Nachbarschaft hat aber keine Richtung, kann also auf etwas anderes als ihr Substrat keine Wirkung ausüben. Sie begründet aber auch ebenso die Verwandlung von Wasser in Luft, wie die von Luft in Wasser. so. warum sollte also die eine eher, als die andere eintreten? Auch müsste durch die Nachbarschaft mit dem Wasser alle Luft im Dampf zu Wasser werden, was aber nicht der Fall ist.

VIII. Ueber die „Grösse“ مساحة des Atoms.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Ansicht, dass jedes Atom Anteil an der Quantität hat. Abu'l Kāsim meint, dies könne von den Atomen nicht gesagt werden¹⁾.

Beweisführung: Die Quantität kann zurückgehen auf das Wesensattribut der Substanz oder auf die Zusammensetzung. Von der Zusammensetzung kann die Quantität nicht herrühren, da 1) doch 20 nebeneinandergesetzte Atome dieselbe Länge ergeben, wie 20 zusammengesetzte, 2) dann 2 Atome, da sie ebensoviel Zusammensetzung besitzen können, damit ebensoviel Grösse enthalten könnten wie die ganze Welt. Beide Gründe

¹⁾ Die Grösse, Dimension des Atoms ist kein relativer Begriff, wie die Beweisführung es ausdrückt. „geht nicht auf die Zusammensetzung zurück.“ Von der Quantität wird dasselbe ausgesagt, was wir sonst von der Raumerfüllung hören, und beide geben in der That dieselbe Eigenschaft der Substanz in ihrer verschiedenen Beziehung. Hasanī f. 27b: „Die Substanz besitzt auch Anteil an der Quantität. Abu 'Alī meint: Nein. 'Abd al Ġabbār meint, dass dies nur eine Verschiedenheit in bezug auf die Bezeichnung ist, denn Abu 'Alī nimmt dies nur an, wenn keine andere Substanz mit ihr verbunden ist, und darin unterscheidet sich auch Abu Hāšim nicht von ihm“. Der Versuch, die „Grösse“ trotzdem wieder zu einem Relationsbegriff zu machen, beruht auf einem Missverständnis von Untersuchung XI.

können durch die Analogie mit der Länge zurückgewiesen werden, bei der doch dieselben Konsequenzen notwendig sind und den man nicht bestritten werden kann, dass die Länge von der Zusammensetzung herrührt.

„Das Trefflichste ist folgendes:“

I. masāḥatun, Grösse, nennen wir die Eigenschaft, durch welche die Substanzen sich vergrössern, indem sie sich miteinander verbinden¹⁾, sie ist also die Voraussetzung der Zusammensetzung, nicht aber umgekehrt die Zusammensetzung die Voraussetzung der Grösse.

II. Würde die Quantität von der Zusammensetzung, so würde auch die Massigkeit von ihr abhängen, es würden also 2 Atome ebensoviel Zusammensetzung und damit Masse besitzen können, als die ganze Welt. Hier liesse sich auch das Argument von der Länge nicht vorbringen, da die Länge Zusammensetzung in einer Richtung ist, die Massigkeit aber von der Zusammensetzung ohne Erfüllung eines anderen Erfordernisses bewirkt wird.

III. Der Sinn des Beweises ist etwa folgender: Das Atom muss eine Dimension haben. Denn wenn wir neben das in den Mittelpunkt einer Kugel (Kreis) gestellte Atom ein anderes stellen, so ist die Entfernung zwischen dem Mittelpunkt und dem Pol (resp. einem Punkte der Peripherie) grösser als die zwischen dem daneben gestellten Atom und dem Pol. Also muss doch das Atom Grösse besitzen²⁾.

IV. Diese Eigenschaft kommt der Substanz zu, nach dem was zu ihrem Wesen gehört, d. h. als Folgerung des Wesens-

¹⁾ Von der Raumerfüllung dasselbe p. 42, 3. Die mechanische Körperbildung wird also strikte festgehalten, siehe oben S. 37, Anm. 5.

²⁾ Der Text bietet verschiedene Schwierigkeiten: دائرة mit Kreis zu übersetzen, scheint unmöglich zu sein, weil قطب nur der Pol einer Kugel ist. فطر müsste für den Mittelpunkt gebraucht sein, durch den der Durchmesser geht. Am Schluss fehlt das zweite Glied der mit beina begonnenen Vergleichung, denn die beiden vorhergehenden beina gehören dem Relativsatze an. Zur sachlichen Erklärung siehe Lasswitz I S. 195.

attributes¹⁾, und auf ihr beruht in der Existenz die Unterscheidung von anderen²⁾. Sie kann also nicht von einer Ursache abhängen.

V. Die Quantität ist die Eigenschaft, durch welche die Substanz wahrgenommen wird³⁾. Wahrgenommen wird das Ding durch die Folgerung des speziellsten seiner Attribute, d. h. seines Wesensattributs. Dieses Attribut kann also nicht von der Zusammensetzung herrühren.

IX. Trennung der Substanzen.

Die Substanzen können sich sehr wohl trennen, ohne sich je wieder zu vereinigen. Abu'l Kāsim ist der Meinung, die Substanz kann sich von einer anderen nur dann trennen, wenn es möglich ist, dass sie sie später wieder trifft⁴⁾. Die Meinungsverschiedenheit ist im wesentlichen nur eine nominelle, da der Gegner die Sache selbst zugiebt. Dazu kommt, dass die Grammatiker Zaid dann vom 'Amr „getrennt“ nennen, wenn er in einer anderen Gegend ist, ohne dass die Möglichkeit besteht, dass er ihn wieder treffe.

X. Die Richtung der Atome.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Meinung, dass die Richtung des Atoms auf es selbst zurückgeht. Abu'l Kāsim sagt, dass sie etwas von dem Atome Verschiedenes ist. Dem folgte auch Abu 'Alī. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um eine blosse nominelle Verschiedenheit⁵⁾, da Abu Hāšim damit meint, dass das

¹⁾ Siehe p. 3, 20—22. 19, 2. Siehe auch oben S. 19, Anm. zu S. 18.

²⁾ Siehe p. 3, 21. 8, 16—19.

³⁾ Siehe p. 3, 20—22. 5, 2. 5. 28, 8—13. Auch Ḥasanī f. 27b:

المَرْتَبَةُ يُرَى لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى ذَاتِهِ. Nach allen diesen Stellen wird die Wahrnehmung an die Folgerung des Wesensattributs geknüpft, nach dem Wortlaut von p. 3, 22 verbessere ich also auch hier dementsprechend.

⁴⁾ Siehe oben S. 86 Anm. 2 und zu Frage XII.

⁵⁾ Dies wird wohl nicht richtig sein; es handelt sich vielmehr um eine der Frage VIII. korrespondierende Frage: Wie dort die Quantität,

Atom, seiner Raumerfüllung nach, sechs Atome in sechs verschiedenen Stellungen zu sich annehmen kann, nämlich oben, unten, vorn, hinten, rechts, links. Daraus kann man etwa auch nicht die Teilung der Atome ableiten, ebenso wie man ein Atom, weil es infolge seiner Raumerfüllung und der daraus folgenden Richtung an zwei andere grenzt und von ihnen berührt wird, nicht geteilt nennen kann, vielmehr ist das nur die Folge seiner Raumerfüllung.

XI. Raumerfüllung und Richtungsnahme.

Wisse, dass zwischen unsern Lehrern keine Meinungsverschiedenheit darüber besteht, dass das Atom, wenn es existiert, raumerfüllend sein muss, und wenn es raumerfüllend ist, in einer Richtung sein muss¹⁾. Abu'l Kāsim hat gesagt, dass beides nur der Fall ist, wenn ein anderes Atom hinzutritt²⁾. Die Ab-

so soll hier die Richtung der Atome selbst angehören. Hasanī zeigt dieselbe Tendenz wie zu Frage VIII. f. 27 b: „Abu 'Alī und 'Abd al-Gabbār sind der Meinung, die Richtung der Substanz geht auf ein Ding ausserhalb von ihr zurück; Abu Hāšim: nein auf sie selbst. Wir sagen: Wir kennen dann, d. h. ohne Richtung, die Substanz nur durch Beweis, sie zu sehen ist aber unmöglich. Und wenn die Richtungen auf das Atom zurückgehen, so führt das zur notwendigen Annahme der Teilung. Abu Hāšim sagt, es ist möglich, dass es sechs andere Atome trifft, sodass es sechs Richtungen hat. Ich sage, das erste (d. h. die Annahme Abu 'Alī's) ist stärker, weil das zweite die Teilung notwendig macht. Die Substanz kann sechs anderen anliegen, da der Körper aus ihnen entsteht; 'Abbād sagt, der Körper entsteht auf einmal. Nach unsrer Meinung hindert nichts die Schöpfung des Atoms und es bedarf in seiner Existenz nicht eines anderen, und wenn es existiert, so ist die Verbindung eines anderen mit ihm möglich. Ich sage, darüber ist noch nachzudenken notwendig.

¹⁾ Der Sinn muss sein: das Atom muss in seiner Existenz einen Raum erfüllen und eine Richtung einnehmen. Eine Uebersetzung, nach der die Voraussetzung der Existenz die Raumerfüllung, und die Voraussetzung dieser wiederum die Richtung ist, würde, da die Richtung ihrerseits vom Accidenz des Seins abhängig ist, zu einem circulus führen, da jedes Accidenz doch die Raumerfüllung voraussetzt.

²⁾ Das ist also die spätere Anschauung von der Raumerfüllung, die in Untersuchung VIII von Abu'l Kāsim ausgedrückt wird: „Die Dimension kommt dem Atom durch die Zusammensetzung zu.“

weichung von uns scheint auch wieder nur eine vermeintliche, äusserliche zu sein¹⁾. Wir verstehen unter Raumerfüllung dasjenige Attribut, durch welches die Verbindung der Atome möglich ist und unter Richtungsnahme dasjenige, welches ein anderes Atom verhindert, an die Stelle eines schon vorhandenen zu treten, und es zwingt, eine der sechs Stellungen zu ihm einzunehmen, sodass wenn wir dem Atome einen Raum supponieren, es unmöglich ist, dass sie beide denselben Raum einnehmen würden. Diese Definition giebt im Grunde genommen auch Abu'l Kāsim zu, nur dass er sich von dieser Bezeichnung fernhält²⁾.

XII. Das isolierte Atom³⁾.

Darunter verstehen wir ein Atom, neben dem sich kein anderes befindet; da diese Eigenschaft eine negative ist, kann sie nicht durch irgend etwas verursacht sein, wie das Abu'l Kāsim

¹⁾ Ich halte dies für ebenso falsch, wie die gleiche Tendenz in Frage A. die aus dem Harmonisationsinteresse der jüngeren Schule entstanden ist, weil diese in der Frage der Raumerfüllung und der damit zusammenhangenden Richtung schon anderen Anschauungen gegenüber stand. Konsequenterer Durchführung zeigen die Nachrichten Hasanī's, oben S. 46 Anm. 1. Denn wenn man die Raumerfüllung zu einem Relationsbegriffe macht, muss es notwendigerweise auch die Dimension sein. Wie es unser Verfasser thut, bei der Dimension, Fr. VIII, eine Meinungsverschiedenheit anzunehmen, hier bei der Raumerfüllung in bezug auf dieselbe Frage sie auszuschliessen, geht nicht an. Für uns kann feststehen, dass Abu Hāsim die Raumerfüllung für etwas Positives, die Atome daher für körperliche halt. Wichtig wird es sein, die Bedingung aufzusuchen, unter der diese Anschauung durch die der punktuellen Atome ersetzt und die in den Fragen VIII, X, XI vorliegende Tendenz der jüngeren basiensischen Schule hervorgerufen wurde.

²⁾ Zur Bethätigung kamen diese Eigenschaften nur in der Verbindung, vorhanden waren sie schon von vornherein. Diese Aeusserung konnte die scheinbare Berechtigung zu der Auffassung der jüngeren Bairenser geben.

³⁾ Diesen Namen giebt Munk, *Mélanges* S. 322; *Guide des Égarés* I. S. 186 (Anm. zu S. 185) schon dem جوهر منفرد. Dass جوهر منفرد auch nicht etwa Atom ist, zeigt al-Bağdādī K. al-farq 48a (bei Schreiner

Kalām S. 8 Anm. 5): الجزء الذى لا يتجزأ لا يصحّ قیام اللون فيه : إذا كان منفرداً.

annimmt¹⁾. Nur wenn man mit der Isolation die besondere Richtung meint, die das Atom annimmt, so ist diese allerdings durch einen Begriff verursacht. Dass man die Isolation einer Substanz, d. h. den Umstand, dass neben einer Substanz sich keine andere befindet, nicht aus einer anderen Ursache ableiten kann, wird doch dadurch klar gemacht, dass, wenn die andere Substanz, die von ihr getrennt war und nicht neben ihr war, jetzt in ihre Nachbarschaft kommt, der Zustand der Substanz inbezug auf ihr Attribut sich nicht geändert hat. Es hat sich nur die Bezeichnung geändert: während die Substanz früher getrennt und isoliert genannt wurde, wird sie jetzt benachbart genannt.

XIII. Die Substanzen können von allen Accidenzen, ausser dem „Sein“ frei sein.

[²⁾ „Sein“ ist das spezielle Sein jeder Substanz und giebt derselben das Attribut der bestimmten Richtung (p. 48, 20—22. 50, 13—15). Da die Substanz, sobald sie existiert und raumerfüllend ist, auch die Richtung besitzen muss (Ueberschrift zu Frage XI; p. 41, 13. p. 57, 21), so kann die Substanz das „Sein“, von dem diese bewirkt wird, nicht entbehren. Ḥasanī drückt den Grundsatz fast konform aus f. 27^b.: „Die Substanz kann von Accidenzen frei sein, ausser von den akwān.“ Unter den „Sein“ sind hier nicht die bekannten 4 Seinszustände (Schreiner, Jeschu‘a S. 31 Anm. 1), sondern ein einfacher Plural zu kaunun „Sein“ (vgl. weiterhin S. 58 Anm. 1) zu verstehen. Ausführlich spricht Ḥasanī im bāb al-akwān über das „Sein“, f. 31^b: „Der Weg zur Feststellung der „Sein“, akwān, ist das Neuauftreten des „Seins“ (كَائِنِيَّةٌ) an der Substanz bei der Möglichkeit, dass es nicht auftrete. Da der Zustand und die Bedingung da-

¹⁾ Die Beziehung dieser Ansicht Abu'l Kāsim's zu der in den vorhergehenden Untersuchungen vertretenen ist wohl die, dass es an und für sich das Alleinsein einer Substanz überhaupt nicht giebt, dass es dafür einer jedesmaligen Ursache bedarf.

²⁾ Ich bin in dieser Frage ausführlicher, und stelle darum die als Note gedachten Ausführungen ausnahmsweise in den Text.

bei unverändert sind, muss ein „Bewirkendes“ angenommen werden, und das kann nach dem bereits Feststehenden nur ein Begriff sein. Frage: Die Basrenser: es, gemeint das „Sein“, bewirkt einen Zustand, während kein anderes Accidenz seinem Substrat ein Attribut giebt. Die meisten: es verleiht diesen Zustand nicht. Nach uns: wir unterscheiden zwischen den verschiedenen Richtungen der Substanz. Die Unterscheidung muss entweder auf die Entstehung eines Dinges im Substrat zurückgehen, ein solches kennen wir nicht, oder auf die Entstehung des Körpers, aber dieser existierte doch schon. Es beruht also auf dem Auftreten eines Attributs, sc. welches die Richtung verursacht hat.) Frage: Abu Hāšim: [Er kann nicht getastet werden.] Die akwān können nicht gesehen werden; ihm treten entgegen Abu ‘Alī und Abu’l Kāsim. Wir sagen: wenn dem so wäre, würde der auf einem Schiffe schlafende, wenn er aufwacht, zwischen den beiden Zuständen des Schiffes unterscheiden können. Das „Sein“ kann nicht getastet werden, im Gegensatz zu Abu ‘Alī. Abu Hāšim: das „Sein“ ist Bewegung und Ruhe. Abu’l Hudail, Abu’l Kāsim: nein es ist ein Begriff ausser ihnen beiden, indess ist er von ihnen nicht getrennt. Unsere Meinung: wenn dem so ist, so ist es nötig, dass, was das eine aufhebt, das andere aufhebt; dasselbe Ding kann aber nicht zwei verschiedene aufheben.“ Der Rest des Kapitels spricht dann über Bewegung und Ruhe. Von dem „Sein“ als Bewegung wird, in den Masā’il ausser in dem Hauptkapitel (al-kalām fi’l-akwān f. 83a—108b. Der Anfang der letzten Frage des Kapitels ist bei Schreiner, Kalām S. 6 Anm. 2 abgedruckt), in dem wesentlich über Bewegung gehandelt wird, auch im ersten Teil gesprochen. p. 61, 14—16 wird die Bewegung zum zehnten Ort geradezu ein kannun genannt. p. 62, 5—6: das „Sein“ ist zur Zeit der Entstehung der Substanz noch nicht Bewegung.

Bei al Ġuweinī, Iršād 4 b (bei Schreiner, Kalām S. 47, Anm. 4) heisst es: „Die Basrenser unter den Mu’taziliten haben das Freisein der Substanz von den akwān für unmöglich erklärt, sie geben aber das Freisein von allen Accidenzen, ausser ihnen zu“. Dazu ib. (Schreiner, Kalām S. 45 Anm. 3): „Zu dem,

was sie absolut behaupten, gehören die akwān. Das sind Vereinigung, Trennung, Bewegung und Ruhe und ihre Gesamtheit ist das, was der Substanz einen speziellen Ort oder die Supposition eines solchen giebt.“ Das ist aber dasselbe, was in den Masā'il ausgedrückt wird, dass das „Sein“ der Substanz die Richtung giebt. Das wird ganz klar gemacht durch Mattawejhī's al-maǧmū' min al-muḥiṭ bi-l-taklīf (Auszug aus dem Werke: al-muḥiṭ des 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī) mscr. Berlin, cod. Glaser 52, (Ahlwardt 5149) f. 15a: „Ein Attribut, wie dieser Begriff, den wir aufstellen wollen, wird uns durch unsern Ausdruck kaunun erschlossen, dessen Sinn ist: dasjenige, wodurch die Substanz in einer Richtung, mit Ausschluss anderer ist. Die Namen sind verschieden, der Sinn geht auf diese Kategorie zurück. Bisweilen nennen wir es schlechthin „Sein“, wenn es am Anfang existiert, nicht (mscr. viell. بعد غيره), und dieser Zustand ist beim Existierenden nur zur Zeit der Entstehung der Substanz; dann, wenn es dauert, ist es möglich, dass wir es Ruhe nennen. Bisweilen wird dieses „Sein“ Ruhe genannt, wenn es einem ähnlichen folgend entsteht, oder durch dasselbe die Substanz zwei und mehr Augenblicke dauert. Bisweilen wird das „Sein“ Bewegung genannt, wenn es nach seinem Gegenteil entsteht oder ohne äusserliche Unterscheidung das Sein des Körpers an einem Ort bewirkt, nachdem dieser an einem anderen war. Bisweilen wird ein Teil von ihm Nachbarschaft, Naheliegen, Nähe genannt, wenn eine Substanz einer anderen nahe ist, in der Weise, dass kein Zwischenraum zwischen ihnen ist. Bisweilen wird ein Teil von ihm Trennung, Entfernung, Getrenntsein genannt, wenn in einer Entfernung von ihm eine Substanz existiert. Das sind die Namen, die auf diese Kategorie angewandt werden“.

Das „Sein“ ist also nach all diesen Angaben das spezielle Sein der Substanz, das ihm die Richtung giebt, und das die Zusammenfassung, nach Mattawejhī die Grundlage der 4 Seinszustände ist. Von diesem „Sein“ in der allgemeinen Bedeutung wird von den Mu'taziliten auch in der Mehrzahl ohne die technische Bedeutung des Wortes akwān gesprochen.'

Von dem „Sein“ als Ursache der Richtung, wie überhaupt

von der Voraussetzung, eines Dinges für die Richtung, womit er das „Sein“ meint, spricht auch Jeschu'a (bei Schreiner, S. 34, S. 62) und Josef al Bašīr (bei Schreiner, Jeschu'a S. 34 Anm. 2). Auch im ersten Beweis Jeschu'a's für die Schöpfung (bei Schreiner S. 31) ist nur von der durch das „Sein“ verursachten Richtung die Rede. הן existieren ist an dieser Stelle im Sinne von „bestimmt existieren“ und als Ursache der Richtung aufzufassen. הן (ib.) werden nach dem, was wir eben über die Masā'il und Ḥasanī inbezug auf akwān sagten, hier nicht als Seinszustände sondern als „Sein“, als einfacher Plural zu הן zu nehmen sein. Interessant ist es auch, dass, wie Schreiner (Jeschu'a S. 37) nach Mattawejhī mitteilt, ein Teil der Mu'taziliten in dem Beweise für die Schöpfung von der Existenz der Atome an einem bestimmten Orte, d. i. der Richtung ausgingen (diese Form der Beweise finden wir bei Jeschu'a), andere von den Seinszuständen, also der Ursache der ersteren (diese Form finden wir bei Josef al Bašīr, siehe oben und Schreiner, Kalam S. 38 Anm. 4ff., und auch bei Ibn Esra ib.) Den Grundsatz Abu Ḥāšim finden wir auch bei Ahron ben Elia (Ez ḥajim S. 15.): החלק שאינו מתחלק הוא היצוא מן האדם שאינו נוצל מן מקרה הצנב לא מקרה אחר הכרחי נטף עליו שנקרה החבור הוא מתחדש Richtung, nicht deren Ursache, das kaunun, zu verstehen ist, so ist es interessant, zu konstatieren, dass hier schon das Verursachte für die Ursache eingetreten und die Richtung anstatt des sie verursachenden „Sein“ als notwendiges Accidenz betrachtet wird. — Nach Maimonides in der 5. Prämisse (Munk, Guide I, S. 387), würden also sowohl akwān, wie andere Accidenzen notwendig sein.

Unser Lehrer Abu Ḥāšim ist der Ansicht, dass die Substanz von Farbe, Geschmack und Geruch und ebenso von ähnlichen Accidenzen frei sein kann, ausgenommen von dem „Sein“.

Wenn das „Sein“ existiert und ein anderes „Sein“ ihm benachbart ist, so ist es nicht frei von der Zusammensetzung, weil das Sein diese erzeugt, unter der Voraussetzung, dass es

einen Nachbar hat¹⁾. Wenn die Feuchtigkeit bei der Substanz existiert, so ist diese nicht frei von dem Druck nach unten, weil die Existenz der Feuchtigkeit diesen einschliesst. Wenn die Trockenheit bei ihr existiert, so ist sie nicht frei von dem Druck nach oben, weil die Existenz der Trockenheit diesen einschliesst²⁾. Wenn in der Substanz die Farbe existiert, so kann sie, nachdem diese einmal bei ihr existiert, nicht mehr sie und ihr Gegenteil entbehren³⁾, weil bei dem Gegenteil der ursprünglichen Farbe die Dauer nötig ist, wie bei dieser selbst, und sie beide in der Existenz nur des Substrates⁴⁾ bedürfen⁵⁾. Und wir sagen, dass

¹⁾ So übersetze ich im Anschluss an Masā'il 118a: „Die Zusammensetzung ist ein Begriff, welcher die beiden „Sein“ gleichmacht und in 2 Substraten existiert“. Im vorliegenden Zusammenhang wurde man vielleicht besser mit Ergänzung von فية übersetzen: „Wenn in der Substanz das Sein existiert und eine andere ihr benachbart ist, so u. s. w.“ Zu dieser Uebersetzung siehe Ḥasani's Bestimmung, dass das speziellste Attribut der Zusammensetzung die Annahme zweier Atome als Substrat ist

f. 82a: أَحْصَ أَوْصَافَهُ (يَعْنِي التَّأْلِيفَ) حُلُولٌ فِي الْجَزْعَيْنِ. Vergleiche hierzu auch p. 47, 19: „Die Zusammensetzung bedarf des „Seins“ nicht, nur dessen bedarf sie, dass ihre beiden Substrate unter die Bestimmung eines Substrates fallen; wenn dies ohne „Sein“ vorhanden wäre, wäre die Zusammensetzung auch ohne dies möglich. — Vom Aneinanderhaften heisst es p. 48, 6, es sei nichts weiter, als die Zusammensetzung, nur dass in einem seiner beiden Substrate Feuchtigkeit, in dem anderen Trockenheit ist.

²⁾ Ḥasani f. 31a fast gleichlautend. Vgl. hierzu S. 38 Anm. 2.

³⁾ Ausführlich besprochen in den letzten der diesem Kapitel angehangenen Fragen. Die Ansicht entspricht der Abu 'Alī's über Accidenzen am Schluss des Azl und überhaupt den basrensischen Anschauungen, dass ein Ding, das einmal existiert, nur durch sein Gegenteil aufgehoben werden kann; Ḥasani f. 29b: „Die Basrenser sind der Ansicht, die Farben dauern, Abu'l Kāsim ist dieser Ansicht nicht. Wir sagen, sie bleiben so lange, als nicht ihr Gegenteil auftritt.“ Ebenso werden ja auch die Substanzen durch ihr Gegenteil, das Vernichtetsein, funā' aufgehoben (Frage XVI). Zur Frage vgl. Jeschu'a, bei Schreiner S. 46. Speziell beschäftigt sich der Verfasser mit dieser Frage noch im Accidenzenkapitel, f. 50b:

مسئلة في بقاء الألوان.

⁴⁾ Dasselbe vom Ton p. 49, 17, dagegen vom Leben p. 55, 13, dass es des „Baues“ bedurfe. Siehe oben zu Fr. I S. 24 Anm. 2. Ḥasani f. 29b: Abul' Kāsim ist der Meinung: Jedes Accidenz bedarf der Substanz,

es entschieden ist, dass es geschmack- und geruchlose, dagegen nicht entschieden ist, dass es farblose Körper giebt¹⁾, höchstens können wir sagen, dass die aschfarbenen Körper, wie Wasser, Luft, Erde, Feuer möglicherweise von Farbe frei sind, möglicherweise aber ihre Farbe durch die Vermischung verschiedener Farben entstanden ist, wenn es auch die Mischung hier erfordert, dass ihre Wahrnehmbarkeit geringer, als die der mit Milch vermischten Tinte ist.

Unser Lehrer Abu'l Kāsim sagt: Das Freisein der Substanz von Farbe, Geschmack, Geruch, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit²⁾ ist möglich. Und dieser Meinung folgt auch Abu 'Alī; und er sagt: Wenn das Substrat eines von den Accidenzen trägt, das ein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm und seinem Gegenteil frei sein; wenn es kein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm frei sein³⁾.

Die Richtigkeit der Ansicht Abu Hāšim's, dass die Substanz auch von der Farbe frei ist⁴⁾, beweist folgendes:

— — — — —
unsere Genossen sind der Ansicht: ausgenommen der Wille und die Abneigung Gottes und das Vernichtetsein. Dann giebt es unter den Accidenzen solche, die nur des Substrates bedürfen, wie die Feuchtigkeit, Trockenheit, der Druck, die wahrnehmbaren Accidenzen, (diese sind f. 29 a aufgezählt, vgl. S. 61 Anm. 2) und unter ihnen giebt es solche, die zweier Substrate bedürfen, wie die Zusammensetzung. Dann giebt es unter ihnen auch solche, die ein Ding ausser dem Substrat nötig haben, wie Leben, Wille, Wissen, Glauben, welche einen speziellen Bau, binjatun mahṣuṣatun, verlangen.“

¹⁾ Der Zusammenhang zwischen den Abschnitten ist der, dass alle diejenigen Accidenzen, welche die Substanz an und für sich oder unter gewissen Bedingungen nicht entbehren kann, zusammengestellt werden.

¹⁾ Zur Bedeutung dieser Ausführung vgl. Anm. 4.

²⁾ Die letzten 4 Accidenzen sind die bekannten 4 Naturzustände, (Schreiner, Jeschu'a S. 81 Anm. 1), die ersten 8 Accidenzen sind die von der hasrensischen Beweisführung besonders betroffenen.

³⁾ Diese Ansicht Abu 'Alis geht über die spezielle Abu Hāšims nicht heraus, es ist nicht die in der 4. Prämisse des Maimonides (Munh, Guide I. 107 b) und in den verwandten aš'aritischen Anschauungen (Schreiner, Kalam. S. 47 Anm. 4) vertretenen, dass jede Substanz jedes Accidenz oder sein Gegenteil besitzen muss.

⁴⁾ Die Beweisführung richtet sich allein hierauf, weil die Freiheit

I. Die Substanz ist etwas anderes, als die Farbe. Ein innerer Zusammenhang beider, der ihre Coexistenz erforderte, ist durch den Verstand nicht zu erschliessen. Gott, der sie nach freiem Willen schafft, kann ohne einen solchen Zusammenhang die eine ohne die andere schaffen, wie er ja auch die Schwärze ohne Süsse schaffen kann, eben weil kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht¹⁾.

Ein solch innerer Zusammenhang und damit die Notwendigkeit der Coexistenz besteht zwischen der Bewegung im Fleisch und der im Knochen und Haar der Hand, indem nämlich beide die Folgen desselben der Bewegung vorausgehenden Druckes sind. Würde erst der durch die Bewegung der Hand erzeugte Druck die Bewegung des Knochens und des Haares hervorbringen, wie man es, um den inneren Zusammenhang zwischen beiden aufzulösen, sagen könnte, müsste sich das Fleisch, das bewegt ist, während der Knochen noch nicht, von diesem trennen, wie wir ja von einer solchen Trennung sprechen bei einem Kreisel und bei dem Mühlstein, von dessen Durchmesser und Axe²⁾ wir sagen, dass manche von ihren Teilen ruhen, andere sich bewegen und darum eine Trennung eintritt³⁾, und wie wir eine solche Trennung auch bei einem Sack, der auf einer unten festgemachten Säule befestigt ist, wahrnehmen: wenn er nämlich bewegt wird trennt er sich von dieser⁴⁾.

von dem Geschmack und Geruch allgemein zugegeben wurde, sehr bedingt dagegen nur die von der Farbe.

¹⁾ Besteht aber ein solcher Zusammenhang, so hat Gott nicht die Macht, die eine ohne die andere zu schaffen.

²⁾ So vielleicht قطب zu übersetzen nach Muḥiṭ al-muḥiṭ II. 1728: قطب ist ein Eisen in der unteren Scheibe der Muhle, um das sich die obere dreht.

³⁾ Munk, Guide I S. 382.

⁴⁾ Die hier im Text folgende Stelle p. 45, 18—46, 14 habe ich nicht verstanden. Im folgenden Abschnitt wird dann ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Attributen des Lebenden hergestellt, der darauf beruht, dass der Lebende ein Ganzes ist, das durch das Leben alle seine Atome zu einem Ding macht. Vgl. dazu Ḥasani 29b: „Das Leben giebt dem Ganzen ein Attribut“.

Zwischen Substanz und Farbe besteht ein solch innerer Zusammenhang, der ihre Koexistenz erforderte, nicht, denn der Zusammenhang musste zunächst der sein, dass die Substanz die Farbe voraussetzte, d. h. ihrer bedürfte.

Die Substanz kann der Farbe nicht bedürfen:

1) nicht in ihrer Existenz a) weil der Begriff der Farbe auf Entgegengesetztes passt, die Substanz in ihrer Existenz, also entgegengesetzter Dinge bedürfen müsste, was unmöglich ist, „weil einer der beiden Gegensätze, insofern die Substanz seiner bedarf, ihre Existenz möglich macht, insofern er ihrer anderen Voraussetzung entgegengesetzt ist, sie unmöglich macht, da was die Bedingung, auch das Bedingte unmöglich macht.“ b) weil die Farbe der Substanz bedarf, beide sich also gegenseitig voraussetzen würden, was unmöglich ist; bei dem „Sein“ ist der Sachverhalt ein anderer, weil die Substanz des „Seins“ nicht in ihrer Existenz, sondern nur in ihrer Richtungsnahme bedarf. c) weil dann die Farbe existieren müsste, wenn die Substanz nicht existiert, weil das Vorausgesetzte auch beim Nichtsein des Voraussetzenden existieren muss.

2) nicht in einem Attribut, das ihr in ihrer Existenz zukommt, a) nicht in der Substantialität, neben anderen schon öfters angeführten Gründen auch deshalb, weil dann das Wesensattribut durch eine ausser dem Ding liegende Ursache oder Bedingung erfordert wäre; b) nicht in der Raumerfüllung, neben Gründen, die für die Substantialität gelten, auch deshalb nicht, weil doch gerade die Raumerfüllung die Voraussetzung für die Farbe in der Substanz ist, also wieder ein Reziprozitätsverhältnis entstände; c) nicht in der Richtung, weil dann die Farbe in derselben Weise die Substanz beeinflussen würde, wie die Substanz durch die, sonst für die Richtung angenommene, Voraussetzung, das „Sein“, beeinflusst wird. Mit demselben, „Sein“ kann die Substanz nicht in verschiedenen Richtungen sein, während sie in derselben Richtung nicht mehrere „Sein“ annehmen kann¹⁾;

¹⁾ akwān ist selbstverständlich an dieser Stelle nicht in dem technischen Sinne der „Seinszustände“ gebraucht, sondern als einfacher Plural

in jeder Richtung hat aber die Substanz eine spezielle Art des „Seins“; es giebt also unendlich viel Arten von „Sein“. Das „Sein“ unterliegt unserer Macht. Alle diese Bestimmungen müssten auch für die Farbe im Verhältnis zur Substanz zutreffen.

3) nicht in einem Merkmal, einer Bestimmung, die der Substanz in der Existenz zukommt, a) nicht in der Annahme von Accidenzen, b) nicht in der Raumbehauptung, c) nicht in der Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen. Bei allen dreien nicht, hauptsächlich aus dem gleichen Grunde, weil alle drei, mit der Raumerfüllung nötig sind, gleichviel ob die Farbe existiert oder nicht.

Die Substanz kann aber die Farbe auch nicht als notwendige Folge hervorbringen,

1) nicht als Ursache, a) weil die Ursache nur die Bestimmungen, nicht das, was mehr als Bestimmung ist, also hier die Farbe, notwendig hervorbringen kann¹⁾,

von kaunun, „Sein“: „Seinsmöglichkeiten“. Dieser Plural wird ausser an dieser Stelle zweimal, auch sonst noch oft in den Masā'il gebraucht, z. B.

p. 70, 19. Dazu gehört auch ein Dual, z. B. Masā'il f. 118a: التَّأْلِيفُ

معنى سوى الكونيين.

¹⁾ Wörtlich folgt (ich übersetze nach meiner Korrektur des Textes): „denn die Ursache giebt einem Wesen mit Ausschluss anderer nur dann das Attribut, gemeint ist das der Existenz, wenn sie ihm speziell zukommt. Sie kann ihm aber nur dann speziell zukommen, wenn es existiert. So wird also die Existenz der Ursache auf die Existenz dieses erst zu Verursachenden gestellt, wie soll es damit also möglich sein, dass die Existenz dieses Wesens von ihr ausgeht. Dazu kommt noch, dass das durch eine Ursache bewirkte wegen eines Dinges existiert, das auf das Wesen der Ursache zurückgeht, während die Existenz bei der Entstehung durch den agens geschieht, so ist es also nicht möglich, dass die Ursache die Existenz von Wesen bewirkt“. Die Beweisführung wird verständlich durch die schon von Schreiner mitgeteilte und übersetzte Stelle Hasanī 43b (Jeschu'a S. 27 Anm. 1): „Ursache ist das, was beim Ganzen oder am Substrat eine Eigenschaft (in den Masā'il dafür: حكم Bestimmung) notwendig zur Folge hat. Der Grund (sababun) hat aber ein Wesen (Schreiner übersetzt Substanz) zur Folge“. Da in unserer Stelle die Verursachung der Farbe gemeint ist, diese aber, in unsern Quellen wenigstens, unbedingt Accidenz ist, so muss hier unter ذات „Wesen“ in dem neu-

2) weder als Ursache, noch als Grund, a) weil die Substanz nichts Spezialisierendes hat. wodurch sie eine bestimmte Farbe, nicht aber zwei oder unzählige entgegengesetzte zur Folge hat, während sie bei der Hervorbringung des „Seins“ insofern ein Spezialisierendes hat, als sie das Sein in der dem Substrat nächsten Richtung wegen der Unmöglichkeit des Sprunges erzeugen muss. b) weil dann die Substanzen alle in der Farbe übereinstimmen müssten, da sie ja gleichartig sind, also dieselbe Farbe erzeugen müssten.

3) nicht als Grund, weil es im Wesen des Grundes liegt, dass etwas eintreten kann, das die Substanz an der Erzeugung der Farbe hindert, und hierin unterscheidet sich das von einer Ursache und von einem Grund Bewirkte¹⁾.

II. Wir kennen Körper und Substanzen, die von allem Geruch und Geschmack vollkommen frei sind. Dies bemerken wir z. B. bei Wasser und Luft, wenn wir sie durch die Nase ziehen, oder wenn wir einen Traubenkern oder die Oberfläche einer Pflaume dem Gaumenzöpfchen ganz nahe bringen. Dafür, dass wir hier weder Geschmack, noch Geruch merken, kann weder der Grund sein, dass wir uns daran schon zu sehr gewöhnt haben, denn wir haben uns ja auch an die Wahrnehmung selbst gewöhnt und unterscheiden doch, was wir wahrnehmen²⁾, noch

tralen Sinne verstanden werden: alles was nicht Attribut, resp. Bestimmung ist. Einen ähnlichen neutralen Gebrauch von **سبب** auch sonst. — Eine weitere Unterscheidung zwischen „Grund“ und „Ursache“ siehe folgende Anmerkung; an dieser Stelle ist die Bestimmung noch von Interesse, in welcher Weise der „Grund“ eigentlich die Existenz eines Körpers bewirken kann, da diese doch durch den agens ist, die Verhältnisse also, wie bei der Ursache liegen. p. 53, 6: „der Grund hat in Wirklichkeit die Existenz des Begründeten nicht zur Folge, vielmehr ist dies der agens, welcher das Begründete schafft, wenn er den Grund schafft“.

¹⁾ Hierzu ist die Definition zu vergleichen, welche von der Ursache gegeben wird: vgl. S. 33 Anm 3.

²⁾ Der Text, ohne die vorgenommene Aenderung musste übersetzt werden: „Obwohl er sich an die Wahrnehmung seiner selbst gewöhnt hat, unterscheidet er doch das Wahrgenommene“. Der Sinn soll aber offenbar sein: „Die Gewöhnung an eine Sache, — also hier an die Wahrnehmung — schliesst ihre Unterscheidung nicht aus“.

aber auch, dass verschiedene Geschmäcke und Gerüche vermischt sind, die sich einander aufheben, noch aber schliesslich die geringe Quantität, vielmehr ist wirklich weder Geschmack noch Geruch bei gewissen Substanzen und Körpern vorhanden. Da nun der Verstand zwischen diesen Accidenzen einer- und zwischen der Farbe andererseits keinen Unterschied macht, Gewissheit und Ungewissheit bei ihnen dieselbe ist, so muss, was für diese Accidenzen zutrifft, auch für die Farbe zutreffen.

III. Der Ton, der ebenso wie die Farbe zu seiner Existenz nur sein Substrat braucht, kann bisweilen der Substanz völlig fehlen, obwohl sie ihn trägt, dasselbe muss bei der Farbe der Fall sein, die auch nur des Substrates bedarf¹⁾.

Fragen:

I. Die existierende Substanz muss gesehen werden, gesehen aber wird sie in der äusseren Form, diese ist die Farbe. — Dass zum Gesehenwerden oder zur sinnlichen Vorstellung die äussere Form gehört ist noch nicht erwiesen. Diese letztere wäre zur Existenz ja auch gar nicht nötig, denn obwohl wir Gott und so viele Accidenzen nicht sinnlich vorstellen können²⁾, behaupten wir sie dennoch, und auch ohne Sichtbarkeit könnte die Substanz existieren.

II. Wenn wir zwischen der Wahrnehmung durch Sehen und Tasten, obwohl sich die durch beide gelieferten Aussagen³⁾ auf dasselbe Objekt beziehen und gleich sind, einen Unterschied machen, so weist das darauf hin, dass die Wahrnehmung mit dem Auge noch ein anderes Ding bei der Substanz erfasst, als die mit dem Tastsinn, und zwar die Farbe, die also zur Substanz

¹⁾ Vgl. oben S. 55 Anm. 4.

²⁾ Ueber die wahrnehmbaren und nichtwahrnehmbaren Accidenzen siehe Ḥasanī f. 29a: „Farben, Geschmacks, Gerüche, Wärme und Kalte, Töne und Schmerzen werden nach aller Meinung wahrgenommen. Sie sind aber verschiedener Meinung über Seinszustände, Zusammensetzung, Feuchtigkeit und Trockenheit. Abu'l Kāsim sagt, sie werden wahrgenommen, Abu Ḥāšim sagt „Nein“.

³⁾ So ist hier *ḥāṣṣa* zu übersetzen, nicht in dem technischen Sinn von „Attribut“.

gehört. Wenn wir zwischen beiden Arten von Wahrnehmungen einen Unterschied machen, so beruht das einzig darauf, dass der Wahrnehmungsakt ein verschiedener ist, nicht aber das Wahrnehmungsobjekt sich für beide verschieden darstellt. Ebenso machen wir auch zwischen dem Wissen durch Ueberlieferung und dem durch Wahrnehmung, obwohl beide Erkenntnisse gleich sind, einen Unterschied nur, weil die Methoden der Erkenntnis verschieden sind.

III. Wenn nicht eine Farbe an der Substanz existiert, so können entgegengesetzte Farben an ihr zusammen sein¹⁾, d. h. nicht existente. — Das Zusammensein kann nicht mit dem Freisein verglichen werden. Wenn es auch nicht möglich ist, dass sie zu gleicher Zeit nicht existieren, so schließt doch z. B. die rote Farbe zu gleicher Zeit die schwarze und weisse aus. Man kann nicht sagen, dass beide Annahmen für die Vernunft gleich unannehmbar, gleich vernunftunmöglich sind; denn dafür giebt es weder eine Vernunftnotwendigkeit, noch einen Beweis.²⁾

IV. Die Substanz kann das „Sein“ nicht entbehren, weil sie es trägt, d. h. weil es ihr Accidenz ist. Da dieselbe Ursache auch für die Farbe zutrifft, kann sie auch diese nicht entbehren. — Wäre die dauernde Verbindung des „Sein“ mit der Substanz mit nichts anderem zu begründen, wäre die Annahme des Tragens als Ursache richtig. Das „Sein“ ist aber bei der Substanz darum dauernd erforderlich, weil sonst die Substanz nicht eine Richtung, und ohne das wieder keinen Raum einnehmen kann. Wäre ferner die Annahme der Accidenzen der Grund für ihre unauflösliche Existenz, dann müsste die Substanz ja unzählige, teilweise entgegengesetzte Accidenzen besitzen, weil sie entgegengesetzte und unzählige Accidenzen trägt³⁾.

V. Da die Substanz, nachdem die Farbe einmal an ihr existiert hat, zum mindesten, die ihr entgegengesetzte nicht mehr

¹⁾ Der terminus *igtimā'* ist hier im Sinne Abu'l Kāsims aus Untersuchung V gebraucht.

²⁾ Ueber den Unterschied der notwendigen und der beweisbaren Erkenntnis siehe oben S. 84 Anm. 1; auch Jeschn'a bei Schreiner S. 88.

³⁾ Vgl. oben S. 28. 24.

entbehren kann, so ist es auch nicht möglich, dass sie dieselbe überhaupt einmal entbehren kann. — Das Nichtsein der Farbe nach ihrer Existenz ist nur darum unmöglich, weil die Farbe nur durch ihren Gegensatz aufgehoben werden kann, bei diesem aber die Dauer gleich möglich ist, wie bei ihr. Hängt nun aber auch das Auftreten des Nichtseins mit der Existenz des Gegensatzes zusammen, so doch nicht die Dauer der Nichtexistenz, das soll heissen: Die Nichtexistenz einer Farbe bedeutet noch nicht die Existenz ihres Gegensatzes, wie diese ihre Nichtexistenz.

XIV. Die Substanz dauert nicht wegen einer Ursache.

Zwischen unseren Lehrern besteht keine Meinungsverschiedenheit, dass der Körper nicht durch eine Ursache dauert. Dieses hat auch Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāt erklärt, und er sagto, dass die Substanz vergeht, indem die Macht Gottes sich auf ihre Vernichtung erstreckt¹⁾. Abu Ḥaṣṣ al-Ḳirmīsīnī sagt, das Dauernde dauert durch die „Dauer“, dagegen folgt er der Ansicht Abu'l Ḥusain's in Bezug auf die Vernichtung der Substanzen²⁾. Abu'l Kāsim sagt, dass die Substanz durch die Dauer, deren Substrat sie ist, dauert³⁾.

¹⁾ Den Zusammenhang zwischen dieser Anschauung mit der Ansicht von der Dauer stellt Schreiner her (Kalām S. 48) al-Ḥajjāt's Ansicht von der Vernichtung der Substanz durch Gott wird dann ausführlich in Untersuchung XVI dargestellt und bekämpft. Sie ist hierher gestellt, um die nur partielle Uebereinstimmung Abu'l Ḥusains mit der baarensischen Lehre von der „Dauer“ mitzutellen.

²⁾ Ich bin von der Lesart des Manuskriptes abgewichen, weil die Ausführung, wenn sie eine vollkommene Uebereinstimmung mit der vorhergehenden Ansicht lehren sollte, dem Sprachgebrauch der Masā'il nicht konform wäre. Dann müsste man etwa erwarten: **وَالْبَيَّةُ يَذْهَبُ التَّخَ**.

Auch hier ist nur ein partielle Uebereinstimmung, und zwar mit Abu'l Ḥusain gemeint.

³⁾ Zu diesen Ansichten über die „Dauer“: Ḥasanī f. 29a: **أَبُو الْعَسَمِ** **الْبَقَاءُ** **مَعْنَى** **الْبَقِيَّةِ** **لَا** und ausführlich f. 27a: „Die meisten sind der Ansicht, dass die Substanz dauert, d. h. kontinuierlich in ihrer Existenz

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird durch folgendes bewiesen:

I. „Dauer“ bedeutet nur das Beharren der Existenz und es kommt der Substanz in ihrer Dauer kein Attribut ausser dem der Existenz zu. Da dieses vorher nicht durch eine Ursache war, so kann es jetzt auch nicht durch eine solche sein. Das ein solches Attribut nicht besteht, ersehen wir daraus: Wenn wir wissen, dass die Substanz in fortlaufender Existenz existiert, so wissen wir, dass sie dauert; wenn wir wissen, dass die Substanz dauert, so wissen wir, dass sie existiert in nicht stetig erneuerter, d. h. in fortlaufender Existenz¹⁾. Wie sollten wir bei

ist: nach al-Nazzām erneuert sie sich fortwährend durch ein agens, in jedem Augenblick aufs neue. (Demgegenüber sagen wir): Wir werden doch zu der Erkenntnis gezwungen, dass der Körper, welchen wir heute sehen, derselbe ist, den wir früher gesehen haben, und man wird mit dem Tode bestraft für das, was man gestern gethan hat. Abu Ḥāsim meint, die Dauer wird der Substanz prädicirt: Abu ‘Alī meint, die Dauer und die Praeexistenz können nur Gott prädicirt werden; darauf antworten wir: „Dauer“ heisst die Beharrung der Existenz in zwei oder mehr Augenblicken, und Praeexistenz bedeutet in der Sprache das Vorhergehen; was also diese Eigenschaften besitzt, dem können auch diese Prädikate gegeben werden. Die Basrenser sagen: Und die Substanz dauert nicht durch einen Beiziff: Abu’l Kāsim dagegen meint, sie dauert durch die „Dauer“, deren Substrat sie ist. Wu sagen: Das Attribut erneuert sich nicht, sodass es eines Beiziffes bedürfte, denn jedes Attribut, das am Anfang nicht durch einen Beiziff bestellt, besteht auch später nicht durch ihn. Die aber an einen Beiziff glauben, sagen, es verhält sich umgekehrt. Diese Zusammenstellung zeigt ebenso wie die der Masā’il, dass die schon von al-Nazzām aufgestellte (ausser bei Ḥasani und Masā’il, im Beweis III, auch bei Ibn Ḥazm, Schreiner, Kalām S. 48 Anm. 6), dann von Maimonides in der sechsten Prämisse wiederum mitgetheilte (Munk, Guide I, 389) Ansicht, dass die Substanz fortwährend von Gott neu geschaffen wird, nehmen weder die Basrenser (siehe besonders auch den III. Beweis), noch Abu’l Kāsim an. Die Dauer der Substanz hängt hier auch nicht wie in der Darstellung Maimonides’ (a. a. O.) mit der der Accidenzen zusammen (siehe darüber Schreiner, Kalām S. 48 und über die Dauer der Accidenzen oben S. 55 Anm. 3).

¹⁾ تَجَدُّد ist hier der Gegensatz von „Dauer“, und wird wie bei Ḥasani, so auch hier durch حال بعد حال „einen Zustand nach

der Substanz auch ein solches Attribut annehmen, da wir es weder durch Notwendigkeit, noch durch Beweis kennen. Denn der Umstand, dass wir es dauernd nennen, nachdem wir es vorher nicht so nannten, kann doch das Attribut nicht erweisen, denn das Attribut muss der Bezeichnung vorausgehen, nicht aber darf diese zur Feststellung des Attributes verwandt werden. Verleihe ferner die „Dauer“ der Substanz ein besonderes Attribut, so müsste es auch die „Vernichtung“ thun; beide sind entgegengesetzt, bedarf nun das eine der Dauer der Existenz, so müsste auch das andere, die Vernichtung, derselben bedürfen¹⁾, was doch absurd ist. Wie vielmehr die Vernichtung das Nichtsein nach dem Sein ist, so ist die Dauer das Sein nach dem Sein.

II. Die „Dauer“ würde im Körper schon bei der Entstehung existieren, da die Substanz sie doch trägt und nichts vorhanden wäre, was ihr Auftreten verhindern könnte. Weder könnte ihr Auftreten dadurch verhindert werden, dass die Substanz die Dauer jetzt nicht trüge, weil sie diese gemäss ihrer Raumerfüllung trägt und die Substanz schon in ihrer Entstehung existierend und raumerfüllend ist²⁾. Aber auch dadurch nicht, dass der Zeitpunkt nicht geeignet wäre, ebensowenig aber dadurch, dass das durch die Dauer herbeigeführte Attribut in diesem Augenblick nicht möglich ist. Denn erstens giebt es ein solches Attribut ja gar nicht, zweitens kann die Unmöglichkeit der Ursache nicht auf der Unmöglichkeit des Verursachten beruhen, sondern nur umgekehrt. Man kann aber auch nicht sagen, dass das „Auftreten“ ein Ding sei, das der Dauer im Zustande der Entstehung entgegengesetzt sei und ihre Existenz verhindere, denn, wie es bei Gegensätzen sich verhält, könnte die „Dauer“ an Stelle des „Auftretens“ geschaffen werden.

den anderen“ weiter ausgeführt. Es findet sich auch im Sinne von „Neuauftreten“ ohne die Bedeutung der steten Wiederholung, vergl. p. 64, 17. Im Mscr. findet sich die Form fast stets ohne Punkte. Regelmässige Schreibung habe ich an den einzelnen Stellen vermerkt.

¹⁾ Denn es gehört zum Wesen von Gegensätzen, dass, wenn einer von ihnen eines Dinges bedarf, auch der andere desselben bedarf.

²⁾ Siehe oben S. 18, Anm. 3.

III. Wenn das Ding allein durch die „Dauer“ Bestand hätte, dann müsste die „Dauer“ selbst wieder als Ursache für seine Dauer eine „Dauer“ besitzen, und das würde zu einem regressus in infinitum führen. Würde die Ursache der „Dauer“ aber dagegen fortwährend geschaffen, so würde dies zu der Annahme führen, dass auch der Körper fortwährend neu geschaffen wurde. Dies aber führt zur Aufhebung der Dauer, ausser dass alles, was man gegen Ibrahīm, gemeint al-Nazzām, vorbringt¹⁾, ihre Worte aufhebt

IV. Wenn die „Dauer“ ein Ding wäre, welches den Körper als Substrat hat, so kann sie ohne den Körper nicht existieren, der Körper wieder würde nicht ohne dieses Ding existieren, es würde also ein unstatthaftes Reciprocitätsverhältnis stattfinden.

V. Da das Dauernde kein Attribut, und somit keinen Zustand besitzt²⁾ so würde, wenn die „Dauer“ ein Begriff ist, unser Ausdruck „dauernd“ nur die Existenz dieses Begriffes bedeuten, ebenso wie die Bezeichnung „schwarz“, da das Schwarzsein keinen Zustand bildet, nur die Existenz der Schwärze bedeutet. Bei solcher Bedeutung wäre aber der Ausdruck „dauernd“ nicht mehr auf Gott anzuwenden, und Gott könnte auch in Wirklichkeit nicht dauernd sein³⁾. Merkwürdig ist es, wenn sie, die doch Zustände nicht annehmen⁴⁾, das Dauern des Körpers durch die Dauer verursacht denken. Denn wenn das Dauerndsein kein Zustand sein kann, so ist doch die Dauer ein blosser Begriff, und ist es so gut, als ob man sie durch sich selbst verursacht glaubte⁵⁾.

¹⁾ Siehe oben S. 64, Anm. zu S. 63.

²⁾ d. h. als Dauerndes, denn als Existierendes besitzt es nach den Basrensern, soweit sie den „Zustand“ annehmen, sehr wohl einen solchen. Ueber den Zusammenhang des Attributes und des Zustandes siehe oben S. 29, Anm. 3.

³⁾ Denn dies wurde doch zur Annahme von Ursachen für seine Eigenschaften führen.

⁴⁾ Ueber die Zustandstheorie des Abu Hašim und seiner Schule ausführlich Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 194. ff. Šahrastānī, Haarbrücker I, S. 88. Bekannt ist nur die Opposition Abu 'Alī's gegen diese Anschauung.

⁵⁾ Ausführlich am Schluss des Kapitels, am Ende der 2. der angehangen Fragen.

VI. Der Körper könnte im 2. und 3. Augenblicke, . . . überhaupt weiter existieren, ohne dass die Dauer vorhanden wäre, da sie, wie die „Bewegung“ etwa, die der Körper selbst wohl entbehren kann, ein Begriff ausserhalb des Körpers ist. Denn die Fortexistenz durchaus von ihr abhängig zu machen, führt zur Annahme eines unzulässigen Reciprocitätsverhältnisses¹⁾.

Fragen.

I. Der Körper dauert, nachdem er vorher nicht gedauert hat, das Wesen bleibt dabei dasselbe. Es muss also ein besonderer Begriff vorhanden sein, durch den das Dauern herbeigeführt wird, sc. die „Dauer“. — Wir haben schon gesagt, dass die Substanz in der Dauer kein neues Attribut bekommt, die veränderte Bezeichnung aber für die Aufstellung der Attribute und Begriffe keine Bedeutung hat. Und wenn selbst ein Attribut hinzuträte, könnte es dennoch nicht durch eine Ursache bewirkt sein, da ein Attribut, dessen stete Erneuerung durch es selbst nötig ist, keine Ursache braucht, ebensowenig wie eine Ursache, wenn ihre stete Erneuerung durch sie selbst gegeben ist, einer anderen bedarf, die sie bewirkt.

II. Der Körper kann im nächsten Augenblicke ebenso gut weiter existieren, wie nicht existieren; es muss also etwas vorhanden sein, das für einen der beiden Zustände entscheidet, das aber ist ein Begriff, nämlich die „Dauer“. — Wenn der Körper einmal existiert, existiert er solange, bis sein Gegenteil ihn aufhebt, ebenso wie das Nichtsein so lange anhält, bis ein Schöpfer die Substanz ins Dasein führt. Es bedarf also gar keines entscheidenden Begriffes. Ferner, woher wisst Ihr überhaupt die Möglichkeit des Nichtseins nach dem Sein, da Ihr ja kein Gegenteil der Substanz annehmt²⁾? Ihr müsstet denn annehmen, dass die „Dauer“ ein von Gott in der Substanz geschaffener Begriff ist, durch den sie dauert, bei dessen Nichterschaffung sie

¹⁾ siehe Beweis IV.

²⁾ Gemeint ist der Zustand des Vernichtetseins, siehe Frage XVI.

aber vergeht¹⁾. Sie antworten vielleicht darauf, die Existenz ist nie notwendig, denn es ist möglich, dass die Substanz existiert, und dass sie nicht existiert, dass ihre Schöpfung verzögert wird, und dass der Schöpfer sie überhaupt nicht schafft²⁾. Wir aber sagen: Zunächst ist es in der That so, wenn das Ding aber einmal existiert und zu den Dingen gehört, deren Fortexistenz möglich ist, so ist seine Existenz notwendig, und es muss für den Fall der Nichexistenz ein Bewirkendes angenommen werden. Kennt Ihr ein solches nicht, so könnt Ihr von der Nichexistenz nichts wissen, und damit fällt die Notwendigkeit eines entscheidenden Begriffes für die Dauer weg³⁾. Ferner kann man ihnen sagen, das Fortbestehen der Raumerfüllung ist, sobald es möglich ist, notwendig; möglich ist es aber so lange, als nicht das Gegenteil hinzutritt. Dasselbe gilt auch von der Existenz.

XV. Die Substanz tritt, wenn sie entsteht, durch eine Ursache auf.

Es meint einer von denen, welche sich an Abu'l Kāsim anlehnen, die Substanz trete wegen eines Begriffes, eines bestimmenden Dinges, auf. Dies ist der bekannte, mit dem Beinamen al-Aḥḍab bezeichnete⁴⁾. Und er erwähnt, dass aus dem Kalām des Abu'l Kāsim dies folge, da nach ihm die Dauer

¹⁾ Dies ist die Ansicht Abu'l Kāsims, die in Frage XVI. ausführlich widerlegt wird. Die hier Angegriffenen müssen diese Ansicht nicht teilen.

²⁾ Dieser Gegeneinwand soll heissen: ein solch Bewirkendes für die Nichtexistenz brauchen wir auch nicht kennen, da die Existenz gar nicht notwendig existierend ist.

³⁾ Der ganze Zusammenhang bedeutet: Ihr verlangt von uns einen entscheidenden Begriff für die Dauer, wo habt Ihr einen solchen für die Nichtexistenz?

⁴⁾ Ḥasanī schreibt diese Ansicht auch Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāt zu: f. 29a والاختياط والأحذب الضرر معنى الاحكام لا f. 27a heisst es:

„Nach الاحذب tritt die Substanz, wenn sie entsteht, durch einen Begriff auf. Nach den Meisten ist der Sinn des Auftretens die Entstehung, und diese ist durch den Wirkenden.“

nur entstehen kann, wenn bei der Substanz ein Begriff, . . . des Auftretens, aufgehoben wird. Und dies hielt einer . . . Genossen, den wir in Naisäbūr sahen, für möglich. Die . . . eine erbärmliche Ansicht, und Abu'l Kāsim bei seiner Vortrefflichkeit und Gründlichkeit glaubte nicht daran. Dieser al-Aḥḍab jedoch verbrach, wegen seiner überaus grossen Thorheit, diese fürchterlichen Ansichten und bestrebte sich dann, sie Abu'l Kāsim zuzuschreiben.

Die Falschheit dieser Ansicht beweist folgendes:

I. Das neu Auftretende hat kein Attribut ausser der Existenz; die Existenz kann nicht durch eine Ursache sein, nachdem sie, wie wir schon vorher erwähnt haben, durch ein agens ist¹⁾ und Ursachen auf die Wesen keinen Einfluss haben können²⁾.

II. Nach Euror Ansicht ist das „Auftreten“ der Gegensatz zur „Dauer“. Als Gegensätze müssten sie aber miteinander vertauscht werden können, wie dies bei der Schwärze und Weisse der Fall ist. Dass aber die Dauer an die Stelle des Auftretens kommen könnte oder umgekehrt, ist absurd.

III. Die Existenz ist ein einheitliches Attribut, könnte also nicht durch entgegengesetzte Begriffe herbeigeführt werden, sc. was doch aber nötig sein würde, wenn jede Substanz durch einen besonderen Begriff auftreten würde.

IV. Auch nach der gegnerischen Meinung wird das Attribut der Existenz nicht fortwährend neugeschaffen, sondern bleibt; wie könnte dieses Attribut also im ersten Zustande durch einen Begriff, und im zweiten durch sein Gegenteil sein.

V. Auch hier würde wieder ein Reciprocitätsverhältnis entstehen³⁾.

VI. Das Auftreten müsste seinerseits durch eine Ursache herbeigeführt sein, da es ja nur der Möglichkeit nach existiert, dasselbe, was bei der Substanz der Fall ist. Führt dies dort zur

¹⁾ siehe oben S. 21, Anm. 1.

²⁾ siehe oben S. 59, Anm. 1.

³⁾ Frage XIV, Beweis IV und VI.

Annahme einer Ursache¹⁾), so natürlich auch hier. Dies würde aber zu einer unendlichen Kette von Ursachen führen.

XVI. Die Substanz wird durch ihr Gegenteil aufgehoben.

Wisse, dass unser Lehrer Abu'l Husain al-Ḥajjāt von der Substanz sagt, sie werde dadurch aufgehoben, dass Gott sie zum Nichtsein führe; er hielt es also für möglich, dass die Macht Gottes sich auch auf die Vernichtung erstreckt²⁾). Abu'l Kāsim sagt, dass die Substanz dadurch, dass Gott nicht die „Dauer“ schafft, vergeht. Unsere Lehrer sind nicht der Ansicht, dass die Substanz durch das „Vernichtetsein“, die Vernichtung, vergehe, dass diese der Substanz entgegengesetzt sei und substratlos existiere³⁾).

Dass die Ansicht Abu'l Husain's unrichtig ist, wird folgendermassen bewiesen:

I. Gott steht mit dem Ding nur insofern in Beziehung, als er es erschafft; wird er durch diese Ansicht noch in eine andere Beziehung gesetzt, nämlich, dass er die Dinge auch ver-

¹⁾ Wir ersehen hieraus, welcher Grund für die Annahme des ^{دو}طرو bestimmt war.

²⁾ Siehe oben im Aṣl der Frage XIV. Die korrespondierenden Mitteilungen Ḥasani's bringe ich später

³⁾ Die noch zum Aṣl gehörigen Mitteilungen über Abu 'Alī's Stellung zur Frage der partiellen Vernichtung müssen bei der nächsten Frage gebracht werden. — Ḥasani f. 29 a. ^{أبو علي وأبو هاشم الغناء معنى}

^{أبو علي وأبو هاشم الغناء معنى}; f. 29 b, siehe oben S. 55, Anm. 4.

^{محل} auch bei Šahrastānī p. 55, Haarbrucker I, S. 83. Alle drei Annahmen für die Vernichtung der Substanzen bringt Maimonides in der 6. Prämisse des Kalāmkapitel⁴, Munk, Guide I, S. 389 f., nur dass er die erste Meinung von der Vernichtung durch Gott für die Mutakallimūn nicht ernstlich in Betracht kommend halt, weil ^{لا بفعل العدم} (siehe unten Beweisführung). Von der Vernichtung S. 391: „Wenn Gott die Welt vernichten wollte, würde er das Accidenz der Vernichtung schaffen, ohne das dieses ein Substrat hatte, und diese „Vernichtung“ wurde die „Existenz“ der Welt aufheben“.

nichtet, so hindert nichts, alle Zustände, in denen die Dinge sich nur befindet, in Beziehung zu Gott zu setzen, und das wäre dann dasselbe, wie der Glaube, dass Gott in jeder Beziehung mit dem Ding verbunden ist, die es nur einnehmen kann. Und es kommt der Glaube zu einem solchen Urteil nur, weil er ohne Beschränkung über eine Beziehung hinausgeht.

II. Würde die Macht Gottes über die Dinge sich auch auf die Nichtexistenz erstrecken, so müssten auch wir, da wir ja auch dasselbe Attribut der Macht besitzen¹⁾, imstande sein, sie zur Nichtexistenz zu führen, denn durch dieselbe Eigenschaft müssen zwei verschiedene Subjekte dieselbe Wirkung ausüben. Wir müssten also zum Beispiel das eine „Sein“, ohne sein Gegenteil zu schaffen, vernichten²⁾. Und man kann dies nicht zugeben, indem man sagt, dass das von uns geschaffene „Sein“ der Grund für die Vernichtung des anderen wäre, die Annahme des Grundes unsere Vernichtungsthätigkeit aber nicht beeinträchtige, da ja alle unsere Thätigkeit durch einen Grund geschehen müsse³⁾. Von einem Grund bei der Vernichtung des „Sein“ durch das andere zu sprechen, ist doch nicht möglich, weil beim Grund jede Sicherheit des Verhältnisses ausgeschlossen ist⁴⁾.

III. Hätten wir die Macht das Ding zur Nichtexistenz zu führen, müssten wir auch die Macht besitzen, die Arbeit eines anderen zur Nichtexistenz zu führen, ebenso gut aber auch, sie zur Existenz zu erwecken. Es würde also das-

¹⁾ Ḥasanī 83 b: „Es giebt nur einen mit Macht ausgestatteten, d. i. Gott. Wir sagen: nein auch die Menschen, denn wir finden 2 Lebende, von denen nur einem das Thun möglich ist, der also einen Vorzug haben muss.“

²⁾ Ḥasanī 85 a: „Die Basrenser sind der Ansicht, die Macht Gottes ist nicht auf die Vernichtung ausgedehnt. Al-Ḥajjāt und al-Ḳirmisī sind der Ansicht, sie erstreckt sich auf dieses. Wir sagen, wenn dem so wäre, mussten wir das Ding vernichten können, auch ohne sein Gegenteil zu schaffen.“ Zu der Vernichtung durchs Gegenteil siehe oben S. 55, Anm. 8.

³⁾ Die hier im Text aufgezählten 8 Thätigkeiten des Menschen, Ton, Zusammensetzung, Schmerz, zählt auch Ḥasanī auf, er fugt f. 85 a noch „Sein“ und „Druck“ hinzu.

⁴⁾ Siehe oben S. 60.

selbe Objekt von zwei Subjekten abhängen. Zu diesen Konsequenzen kann man die Gegner nur zwingen, weil sich aus ihrer Annahme ergeben würde, dass zwei Attribute des Dings von einem agens sind, nämlich Existenz und Vernichtung. Wer über das eine Macht hat, muss auch über das andere Macht haben.

IV. Wir müssten dann auch die Macht haben, das Leben zur Nichtexistenz zu führen, ebenso aber auch, es ins Dasein zu rufen, wir würden also über Leben und Macht verfügen können.

V. Wir müssten auch die Macht haben, mit unserem einen Willen zu gleicher Zeit verschiedene Seinszustände zu vernichten. Derselbe Wille kann sich doch aber nur auf ein Atom oder eine Art in einem Augenblick und einem Substrat beziehen¹⁾.

VI. Wenn das Nichtsein von einem Wirkenden abhinge, müsste auch das immer wiederholte Nichtsein derjenigen Accidenzen, welche nicht dauern²⁾, durch den Schöpfer sein. Würde dieser, was ihm ja freisteht, sie nicht vernichten, so oft sich ihr Nichtsein wiederholt, so würden sie, die nicht dauern können, dauern.

VII. Da das Nichtexistierende keinen Zustand hat, so kann nicht gesagt werden, dass es durch ein Agens ist. Einen Zustand aber kann es nicht haben, a) weil in diesem Fall das Nichtsein seinem Wesen nach ewig dauernd wäre, denn der Zustand ist beim Wesen notwendig vorhanden und muss, wenn sich, wie hier keine andere Ursache für ihn findet, vom Wesen abhängen³⁾. b) Die Annahme eines Zustandes für das Nichtseiende

¹⁾ Masā'il f. 129 lautet die Frage: مسألة لا يجوز أن تتعلق

القدرة عند مشيخنا بأكثر من جزء واحد من جنس واحد في الوقت واحد. Dagegen von Gott bei Ḥasani f. 35 a: „Gott hat Macht über alle Arten der Willensobjekte und von jeder Art in jeder Zeit über unendliche“.

²⁾ siehe oben S. 55, Anm. 3.

³⁾ Die folgende Auseinandersetzung bringt für den Zusammenhang nichts Wichtiges, ist aber interessant und auch nicht einfach: Wenn gesagt wird, warum soll die Nichtexistenz dem Wesen nach vorhanden sein, da doch die Unmöglichkeit, also auch die Aufhebung der Existenz nicht dem Wesen nach ist, so sagen wir darauf: Warum sollte die Unmöglichkeit

erübrigt sich, da wir die Nichtexistenz, d. h. die Unmöglichkeit der Raumerfüllung von dem Auflösen der Existenz abhängig machen können. Wenn wir aber die Begründung für eine Aussage in der Negation eines Attributes finden, brauchen wir kein positives Attribut, also auch hier keinen Zustand, da derselbe doch auf ein anderes positives Attribut hinweisen würde, von dem er abhängt¹⁾. c) Dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden einen Zustand zu geben, geht auch darum nicht an, weil wir dann nicht mehr auf Grund der Vernunftnotwendigkeit die Aussage machen könnten, das Wesen sei notwendig existierend oder nichtexistierend. Diese Vernunftnotwendigkeit beruht ja darauf, dass die Substanz das Attribut der Existenz besitzt, nicht aber darauf, dass sie eines von diesen entgegengesetzten Attributen haben muss, denn von der Vernunft aus könnte sie ja ebenso gut mehr haben, und nur durch Beweis wissen wir, dass es nur diese zwei sind.

Es folgt im folgenden nunmehr eine Zurückweisung Abu'l Kāsim's, der behauptet hatte, das Verschwinden der Körper beruhe darauf, dass Gott nicht die „Dauer“ in ihnen erschafft. Für den Verfasser selbst ist die Sache damit erledigt, dass er

der Existenz eher die notwendige Ursache der Nichtexistenz, als diese die Ursache der Unmöglichkeit der Existenz sein? Wenn gesagt wird: eines der beiden Dinge hat einen Vorzug vor dem anderen, indem das Wissen von der Existenz dem von der Nichtexistenz vorausgeht, so sagen wir: die Abstufung der erkannten Dinge entspricht nicht der Stufenleiter der Erkenntnis, denn das Wissen von Gott wird abgeleitet von dem der Schöpfung des Körpers (Schreiner, Jeschu'a S. 88, Kalām S. 52), trotzdem ist Gott der Grund für die Existenz der Körper.

¹⁾ Hasanī f. 27a: „Das Nichtexistierende hat in seiner Nichtexistenz keinen „Zustand“, im Gegensatz zu Abu 'Abdallāh's Ansicht. Wir sagen: bei allen Gegensätzen ausser Bejahung und Verneinung giebt der Verstand noch ein Drittes zu; es steht dagegen fest, dass es kein Drittes giebt, wenn die Gegensätze Bejahung und Verneinung sind. Wenn wir nun der Verneinung einen Zustand verleihen, so ist das Zugeständnis eines Dritten nötig geworden. Und wir wissen, dass es mit Nichtsein und Existenz ebenso ist, und es ist erforderlich, dass sie sich beide, wie Bejahung und Verneinung verhalten“, sc. also ohne ein Drittes, und ohne dass das Nichtseiende einen Zustand bildet.

ja schon gezeigt hat, dass es eine „Dauer“ überhaupt nicht giebt. Er giebt darauf im folgenden eine Anzahl von Gegenständen alterer Autoren, ohne indes die Autoren zu nennen.

I. Würde der Körper dadurch vernichtet werden, dass Gott nicht die Dauer schafft, würden wir ihn ja auch vernichten, da wir auch nicht die Dauer schaffen. — Dieses Verhältnis hat natürlich nur statt bei einem, der die Macht hat, ihnen die Dauer zu verleihen. — Gott hat die Macht dazu, er müsste also die Dinge untergehen lassen, in demselben Augenblick, wo er sie schafft, dadurch, dass er bei ihnen nicht die „Dauer“ schafft. — Das ist doch noch nicht der Augenblick, wo die Erschaffung der Dauer möglich ist. — Wir haben aber gesagt, dass wenn die Dauer ein Begriff ist, Gott sie in dem Augenblick schaffen kann, wo er die Dinge schafft.

II. Die Vernichtung der Körper tritt auf, wobei es möglich ist, dass sie nicht auftritt. Es muss also etwas Bewirkendes sein, das selbst neu auftritt. Wird die Dauer jetzt nicht geschaffen, so ist ein solches Bewirkendes nicht vorhanden, denn Gott kann es nicht sein, da er nur wirkt, wo es sich um einen notwendigen Einfluss handelt.

Die Substanzen gehen also zu Grunde durch die Existenz eines Dinges (ma'nā), das ihnen entgegengesetzt ist. Dieses Ding kann unmöglich an einem Substrat existieren, es ist vielmehr substratlos, es ist die „Vernichtung“.

XVII. Die Vernichtung eines Teiles der Substanzen schliesst die Dauer der anderen aus.

Wisse, dass Abu Hāšim es für unmöglich erklärt, dass ein Teil der Substanzen bei der Dauer eines anderen Teiles vernichtet werde, und auch Abu 'Alī hat in seiner zweiten Ansicht dies angenommen¹⁾. Abu'l Kāsim hält das Gegenteil für möglich. Seiner Ansicht folgt Abu Bekr b. al-Iḥšīd und Abu 'Abdallāh

¹⁾ Vgl. dazu aus dem Aṣl der vorhergehenden Untersuchung: „Unser Lehrer Abu 'Alī sagte zuerst, dass die Vernichtung eines Teiles der Substanzen nicht die Vernichtung der anderen bedeutet, später sagte er,

Muhammed b. Omar al-Saimarī. Und wisse, dass die *Ḥadīth* oft inbezug auf diese Frage uns schmachliche Dinge zuschreibe. Deswegen wollte ich, dass die Untersuchung über die Frage erschöpft werde. Ausserdem gehört dies zu den Bestimmungen der „Vernichtung“; da sie die „Vernichtung“ nicht zugeben, wie können sie über ihre Bestimmungen reden.

Die Grundlage für den Beweis ist folgendes: Die Substanzen sind alle gleichartig, was also einem Teil der Substanzen entgegengesetzt ist, muss allen entgegengesetzt sein. Das *فناء*, der Zustand des Vernichtetseins, bildet einen Gegensatz zu der Substanz, und es ist nichts vorhanden, was diesem Zustande eine spezielle Geltung über nur einen Teil der Substanzen ohne den anderen verleihe. Ohne ein Spezialisierendes aber ist die Spezialisierung eines Dinges unmöglich¹⁾. Es wird nun gesagt: Die Bestrafung des Frevels umfasst die Vergeltung nur eines Teiles dessen, was der Frevler verdient hat²⁾, ohne dass ein Spezialisierendes gerade dieses dazu heraushebt. — Hier ist wohl ein Entscheidendes und das ist eben der freie Wille Gottes; das Mass, das Gott schaffen will, schafft er. — Es wird aber auch gesagt: Gott schafft an einem Teil der Substrate die Schwärze, ohne dass hier etwas Spezialisierendes vorliegt, das gerade diese Substanzen dazu bestimmte. Darauf sagen wir: Ein Bestimmendes wäre doch nur dann nötig, wenn das Accidenz, bei allen

in dem was er als Widerlegung von al-tāǧ (Name einer Schrift oder Beiname eines Schriftstellers) verfasst hat, dass die Vernichtung eines Teiles auch die der übrigen sei“. — Hierdurch wird die Vernichtung der Substanzen zur Vernichtung der Welt überhaupt: siehe oben S. 70, Anm. 8. Hieraus dürfte wohl kaum, nach der ganzen Tendenz dieses Systems, die Annahme von unzähligen nacheinander existierenden Welten geschlossen werden, Zeller I, 2 S. 890, ebenso wie es wohl nicht angebracht ist, daraus, dass die Bagdadenser die Vernichtung überhaupt ablehnen, zu folgern, dass sie aristotelischen Anschauungen näherstehen.

¹⁾ Von den vielen, teilweise von mir nicht verstandenen, Beispielen, die dies zu erschüttern angeführt, aber widerlegt werden, bringe ich nur die für die Gesamtanschauung wichtigen.

²⁾ Hält man die Punktation des Manuskripts für ausschlaggebend, so muss man übersetzen: die Bestrafung des Frevels vernichtet die Belohnung eines Teiles dessen, was er verdient hat etc.

Substraten notwendig, bei einem Teil aber nur vorhanden wäre. Eine solche unbedingte Geltung, wie bei dem Gegensatz ist doch aber bei der Einnahme der Substrate, hülül, nicht vorhanden.— Dass aber von Gott gerade einer von zwei Gegensätzen geschaffen wird, obwohl doch nichts gerade diesen dazu befähigt, liegt eben in dem Begriff der Macht Gottes. Daneben noch ein Spezialisirendes annehmen, würde diese aufheben heissen. „Und im allgemeinen werden alle diese Fragen durch eins aufgehoben, und zwar: wenn das, was sie über die Substanz und die „Vernichtung“ gesagt haben, entsprechend dem, was sie zu dieser Untersuchung vorgebracht haben, richtig wäre, so wäre es auch entsprechend dem, was sie erwähnt haben, möglich, dass Schwärzeteile zu hundert Weisseteilen kommen und einen Teil von ihnen ohne den anderen aufheben, ohne dass hier etwas Spezialisierendes wäre“.

Auch könnte der Zustand der Vernichtung nun nicht etwa ein Spezialisierendes durch eine specielle Richtung haben sodass ihm diese etwa die Geltung über einen Teil der Substanzen, ohne den anderen verleihen würde. Dafür sind schon viele Beweise gebracht worden, die zum Teil unrichtig sind.

Wenn das Vernichtetsein eine specielle Richtung hätte, so müsste es auch raumerfüllend sein, denn es gehört zu den speziellen Eigenschaften des Raumerfüllenden, dass es in einer Richtung ist und dabei nicht bloß einem anderen folgt¹⁾. Raumerfüllend aber kann das Vernichtetsein nicht sein. — Dieses ist nicht richtig, weil einer sagen könnte, dass nur die wirkliche Einnahme der Richtung die Raumerfüllung voraussetze, die blosse Annahme derselben nicht²⁾. Und dass man etwa bei jeder

¹⁾ also nicht z. B. als Accidenz.

²⁾ An einer späteren Stelle p. 78, 7 beantwortet der Verfasser den Einwand, dass diese Auffassung dem Ausspruch gleich käme, dass die Raumerfüllung zu den speziellen Eigenschaften der Raumerfüllung gehöre, da doch die Einnahme der Richtung dasselbe sei, wie die Raumerfüllung. Darauf sagt der Verfasser, man könne sich ein Ding sehr wohl raumerfüllend denken, ohne dass es deshalb eine Richtung einnehmen müsse. Und die Eigenschaft, dass die Substanz eine andere hindere, an ihre Stelle zu treten, werde zu den Eigenschaften der Raumerfüllung

Richtung, und so auch bei der des Vernichtetseins sofort (denn Richtungeinnahme denke¹⁾), ist doch nicht notwendig. Möglich ist es nun aber gar zu sagen, dass ohne Richtungeinnahme die Richtung und das Ding in ihr gar nicht vorstellbar sei, denn es giebt doch viele Menschen, die glauben, dass Gott seinem Wesen nach an jedem Orte ist, ohne dass er von ihm wirklich Besitz nimmt. Auch ist es sehr wohl möglich, dass sich ein Mensch ein Ding vorstellt, ohne zu unterscheiden, ob er es rechts oder links sieht, demgemäss sich also vorstellt, dass es von der Richtung nicht Besitz nimmt.

Wenn das „Vergehen“ eine Richtung hätte, so ist darauf ferner bereits erwidert worden, könnte man glauben, wir hätten die Macht, die Körper zu schaffen; dass es uns nicht gelingt, liege nur daran, dass gerade dort, wo wir die Körper schaffen wollten, das „Vergehen“ wäre. — Abgesehen davon ja, dass Gott die Vernichtung auch einmal an einer anderen Stelle schaffen könnte, als wo wir die Schöpfung beabsichtigen, müsste man dann ja auch annehmen, wir könnten das „Vergehen“ schaffen, wir müssten also dann die Körper vernichten können; da wir aber ebenso, wie wir die Körper durch den Druck schaffen, sie durch diesen auch vernichten müssten, so müssten wir, da ein Entscheidendes fehlt, Vernichtung und Entstehung zu gleicher Zeit schaffen. Ueberhaupt giebt die Annahme, dass wir Körper, natürlich durch den Druck, schaffen würden, zu vielen Absurditäten Anlass.

Falsch ist es auch, wenn gesagt worden ist: Vernichtung und Substanz könnten einander nicht in bezug auf die Richtung entgegengesetzt sein, da sie nichts Feststehendes ist, auf das der Gegensatz bezogen werden könnte. Nun ist aber, so würde die einfache Antwort lauten können, die Richtung, selbst wenn sie nicht existiert, doch etwas mit der Vernunft zu Erkennendes, sodass man von vornherein sagen könnte: Die Vernichtung hat

gezählt, obwohl es auf die Einnahme der Richtung zurückgehe, ebenso müsse diese dazu gezählt werden können.

¹⁾ und deshalb auch hier die Folgerung auf die Raumerfüllung machen musste.

eine Richtung, und wenn sie diese hat, ist sie der Substanz entgegengesetzt.

Wirklich gegen die Annahme einer Richtung beim Zustande des Vernichtetseins sprechen vielmehr folgende Gründe:

I. Hätte die Vernichtung eine spezielle Richtung, so wäre es gleich unmöglich, dass die Vernichtung die Substanz aufhebt, wie, dass sie sie nicht vernichtet; das erstere darum nicht, weil die Substanz in dem Augenblick ihrer Vernichtung, diese Richtung verlassen kann, also dann zu gleicher Zeit nichtexistierend und bewegt wäre, das zweite nicht, weil für die Vernichtung nur nötig ist, dass das zu Vernichtende im Augenblicke vorher in dieser Richtung war, in diesem Augenblicke nicht mehr darin zu sein braucht.

II. spricht hiergegen, dass diese Spezialisierung der Vernichtung entweder in ihrem Wesen begründet liegt, was aber unmöglich ist, da dann die Substanz nicht diese Spezialisierung, und damit nicht diese Richtung haben könnte, ihre Vernichtung also unmöglich wäre, oder sie müsste in einem substratlosen Begriff beruhen, der aber wieder als solcher Begriff keine bestimmende Richtung geben könnte, also wieder die Vernichtung aller Substanzen notwendig machen würde.

III. Die Vernichtung müsste hierbei die Richtung in notwendiger oder nur möglicher Existenz besitzen, im ersten Falle würde sie im Wesen der Vernichtung begründet sein, im zweiten in einem Begriff; beides ist, wie schon gezeigt, unmöglich.

Fragen:

I. Wenn man Gott nicht das Vermögen zuschreibt, einen Teil der Substanzen ohne den anderen zu vernichten, so heisst das, ihm ein Unvermögen zuschreiben. — Dies bedeutet für Gott noch lange kein Unvermögen, ebensowenig wie der Umstand, dass er nicht zwei entgegengesetzte Eigenschaften, etwa schwarz und weiss, an demselben Substrat schaffen kann. Ebenso wie diese, sind ja auch die Vernichtung und die Gesamtheit der Substanzen entgegengesetzt.

II. Ebenso wie Gott die Möglichkeit hat, einen Teil der Substanzen ohne den anderen zur Existenz zu führen, kann er auch die Möglichkeit haben, einen Teil der Substanzen ohne den anderen der Vernichtung Preis zu geben. — Die Existenz ist aber durch ein agens, die Nichtexistenz nur durch ein Ding. Das agens kann natürlich nach seinem Willen einen Teil nur schaffen, das Ding aber ist nicht auf einen speziellen Teil beschränkt.

III. Ebenso wie Gott den einen Körper schwarz, den anderen weiss macht, kann er auch den einen Körper dauern, den anderen nicht dauern lassen. — Es ist unmöglich, bei der Substanz, die doch als Gattung ein Ganzes darstellt, Existenz und Nichtexistenz zu denken, ebenso wie Schwarze und Weisse an demselben Substrat unmöglich sind.

XVIII. Das Atom kann auf die Berührungstelle zweier anderer Atome treten¹⁾.

Wisse, dass unser Lehrer Abu Hāšim dies für möglich erklärt hat, und ihm folgte ein Teil der späteren seiner Genossen. Er hatte hierüber eine Frage, die wir im „Buche vom Atom“ gründlich studiert haben. Abu ‘Alī sagte, es sei nicht möglich; ihm folgte unser Lehrer Abu Ishāk, der hierüber auch eine schöne Frage hat. Das ist es auch, was unser Lehrer Abu’l Kāsim sagt. Wir citieren in dieser Untersuchung alles, was zur Unterstützung jeder der beiden Meinungen angeführt wird und erklären dann, was das richtige unter diesen ist.

Zunächst wird dasjenige vorgebracht, was geeignet sein könnte, die Ansicht Abu Hāšim’s zu stützen:

1. Das Atom kann, wenn die beiden anderen Atome nicht dort sind, in das Gegenüber treten, welches, wenn die Substanzen vorhanden wären, auf ihrer Verbindungsstelle läge. Wie es nun möglich ist, dass das Atom an diesen Ort tritt, wenn die beiden

¹⁾ Die Bedeutung dieser Frage im Gesamtsystem ist zu Frage IV, S. 86 Anm. 2 betrachtet worden.

Atome nicht unter ihm sind, ebenso kann es auch diese Richtung annehmen, wenn sie unter ihm sind, denn im Grunde genommen ist der Zustand des Gegenüber unverändert, nur dass jetzt eben die beiden Atome daselbst sind.

II. Wenn wir uns 4 Atome in einer Reihe aufgestellt denken, die beiden mittleren dann herausgenommen, so dass die beiden Enden von einander getrennt sind, dann können wir uns ein Atom so gestellt denken, dass es keine der beiden Seitenatome erreicht, sodass es einen Anteil an dem Gegenüber beider Atome, und damit an beiden Atomen nimmt.

III. Wenn wir uns drei Atome in einer Reihe aufgestellt denken, und zwei Wollende mit gleicher Kraft die beiden Seitenatome nach der Mitte zu drängen, so nimmt ein jedes von diesen Atomen an diesem Mittelatome teil. Es ist nicht möglich, etwa zu sagen, jedes dieser beiden Atome müsste an seiner Stelle bleiben, weil der Druck des einen den des anderen an der Erzeugung, sc. der Bewegung hindern würde, denn diese Erzeugung könnte nur verhindert werden, wenn das Substrat der beiden dasselbe wäre¹⁾, oder beide Substrate sich berührten.

Dies kann man nicht damit erschüttern, dass 4 in Entfernung eines Quadrates von einander aufgestellte Quadrate gegenseitig an der Bewegung hindern, obwohl hier keine Berührung stattfindet. Eine Berührung findet hier ja auch statt, und zwar in den Winkeln, denn wenn wir eine der Ecken mit Tinte beschmieren, so macht sie die anderen schwarz.

IV. Die Diagonale des Quadrates ist grösser, als die Seite²⁾, obwohl doch die Atome, die sie bilden, als unteilbare Grössen gleich sind. Nur nebenbei erklärt sich das auch daraus, dass zwischen den Teilen der Diagonale mehr Zwischenraum³⁾

¹⁾ Hierauf beziehe ich auch den hier an Text folgenden Absatz, der mir sonst unverständlich bliebe.

²⁾ Dagegen Maimonides, Munk, Guide I, S. 383 und Lasswitz I, S. 196.

³⁾ Maimonides, Guide I, S. 382 für die Teile des Muhlsteins, die durch Ruhepunkte getrennt werden.

ist. Würde dieses ausschliesslich massgebend sein, so müsste eine Eisenstange, welche die Diagonale bildet, leichter als eine, welche die Seite bildet, zerbrechen, da doch die Teile der ersteren durch Zwischenraum getrennt waren. Der Grund für die Kürze der Seite gegenüber der Diagonale ist also, dass die Atome, die doch quadratförmig sind, sich in den Winkeln berühren, wenn sie die Seiten bilden. Das ist doch aber nur möglich, wenn ein Atom an die Berührungsstelle zweier anderer treten kann.

Die gegnerische Ansicht hingegen könnte folgendermassen gestützt werden:

I. Die Anschauung, dass das Atom an die Berührungsstelle zweier Atome gestellt werden kann, würde zu einer Teilung des Unteilbaren führen, denn jedes der beiden Atome nimmt von diesem Atom Besitz, hat an ihm Anteil. Und dieser Anteil ist wiederum geringer, als das Atom an und für sich, das Atom müsste also kleiner sein, als es an und für sich ist, d. h. noch teilbar sein. - - Demgegenüber aber kann eingewendet werden wenn auch die beiden Teile Anteil haben, braucht das Atom: doch nicht teilbar zu sein, ebenso wie es nicht teilbar ist, wenn 2 Atome sich auf ihm in zwei Richtungen niederlassen.

II. Es müssten unter dieser Voraussetzung in dem einen Atom zwei entgegengesetzte „Sein“, d. h. Seinsmöglichkeiten bestehen, indem jedem Anteil an jedem einzelnen Atom ein besonderes „Sein“ entsprechen würde. — Das Atom befindet sich jetzt noch in derselben Lage, in der es sich befindet, wenn die beiden anderen Atome nicht dort wären, da in diesem Zustande nur von einem „Sein“ entsprechend dem einen Ort die Rede ist, so auch hier.

III. Es könnte das eine Atom von den beiden Atomen verschiedene Bruchteile, z. B. von dem einen $\frac{1}{4}$, von dem anderen $\frac{3}{4}$ in Besitz nehmen, es wären also entgegengesetzte „Sein“ vorhanden. — Die Antwort habe ich nicht verstanden.

IV. Wenn 4 Atome in einer Reihe aufgestellt sind und die mittleren entfernt werden, so kann in dem entstehenden Zwischenraum ein Atom nur so gestellt werden, dass es die

Atome an den beider Enden nicht berührt; der Abstand zwischen diesem und dem mittleren Atom wäre also offenbar kleiner, als ein Atom, es würde also ein Ding geben, das kleiner als das Atom ist, d. h. das Atom würde teilbar sein. — Dies ist nur Eure Ansicht, wer von Euch in dieser Frage abweicht, giebt eben nicht zu, dass der Zwischenraum nicht kleiner ist, als der Ort des Atoms. Abgesehen dann ausserdem davon, dass wir wieder auf die Analogie des Verhältnisses hinweisen können, wenn die beiden anderen Atome nicht da sind, kann man auch die 6 Richtungen zum Beweise bringen, in welchen die Substanz andere berühren kann, ohne dass dies zur Annahme eines kleineren Dinges als ein Atom, und damit zur Teilung führt.

Am Schluss der Arbeit angelangt, gereicht es mir zur freudigen Genugthuung, meinen Dank Herrn Dr. Martin Schreiner, Dozenten an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, für die vielfache Anregung auszusprechen, die ich für meine Arbeit im persönlichen Verkehr, wie ganz besonders aus seinen Schriften bekommen habe. Ein flüchtiger Blick kann zeigen, dass meine Arbeit zum grossen Teil auf seinen Vorarbeiten beruht. — Herrn Prof. Goldziher in Budapest schulde ich Dank für freundliche Hilfeleistung beim Verstandnis einzelner schwieriger Stellen oder Partien. — Herrn Prof. Fischer in Leipzig gebührt mein Dank für vielfache Freundlichkeit und Anregung, die, wie ich hoffe, der Correctheit meiner Arbeit zu gute gekommen ist.

Zu meinem Bedauern bin ich genötigt, an dieser Stelle einige Versehen, die ohne mein Verschulden beim Druck des ersten Bogens untergelaufen sind, zu berichtigen: S. 6 Šahrastānī statt Sahrastānī. S. 7 taklīf statt taklīf, ‘Alī statt ‘Ālī, ‘Ajjāš statt Ajjāš. S. 8 Šahrastānī statt Sahrastānī, ذکر statt ذکر.



نَجْزَوْ أَنْ يَحْصِلَ الْجَوْهَرُ عَلَى مَوْضِعِ الْإِتِّصَالِ مِنَ الْجَزْءِ بِنَظَرٍ
 مُبْتَدَأٌ لَا يَكُونُ يَتَوَلَّدُ عَنِ الْإِعْتِمَادِ وَلَا عَلَى طَرِيقَةِ الْإِنْتِزَاعِ كَمَا فَتَنَهُ
 سَوَاءٌ سَوَاءٌ، وَقَدْ فِيلَ أَيْضًا إِذَا وَضَعْنَا أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ مِثْلَ الْحُطِّ نَحْمُ رُفْعَهُ
 لِلْجَوْهَرَيْنِ اللَّذَيْنِ فِي الْوَسْطِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَوْضَعَ جِزءٌ عَلَى حَدِّ
 لَا يِلَاقِي وَاحِدًا مِنْهُمَا لِأَنَّ ذَاكَ بِوَجِبٍ أَنْ يَكُونَ لِلْحَدِّ نَدَى بَيْنَ
 أَجْزَاءِ الطَّرَفَيْنِ وَبَيْنَ الْجَزْءِ الَّذِي وَصَفْنَاهُ أَقَلَّ مِنْ مَعْدَارِ جِزءٍ وَعِذَا
 يَوْجِبُ أَنْ يَصْحَحَ أَنْ يَكُونَ أَقَلَّ مِنَ الْجَزْءِ شَيْءٌ كَمَا صَدَّحَ أَنْ تَكُونَ
 جِهَتُهُ أَقَلَّ مِنْ مَحَاذَاةِ جِزءٍ وَيُمْكِنُ أَنْ يُعْتَرِضَ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّ
 يُقَالُ أَنَّ هَذَا دَعْوَى مِنْكُمْ لِأَنَّهُ نَيْسٌ يَصْحَحُ أَنْ يَكُونَ أَقَلَّ مِنَ الْجَزْءِ
 شَيْءٌ عِنْدَ مَنْ يَخَالِفُكُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَإِنْ صَدَّحَ أَنْ يَكُونَ خِلْفُ
 أَقَلَّ مِنَ مَحَاذَاةِ جَوْهَرٍ فَجَمْعُكُمْ بَيْنَ هَذَيْنِ لِأَمْرَيْنِ دَعْوَى [44/]
 فِيهَا يَتَنَازَعُونَ وَبَعْدَ فِتْنَةٍ قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْجَزْءَ يَجُوزُ أَنْ يَوْضَعَ فِي
 جِهَةٍ لَوْ كَانَ تَحْتَهُ جَوْهَرَانِ نَكَانَ عَلَى مَوْضِعِ الْإِتِّصَالِ سَمَ لَا يَلْزَمُ
 عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَجُوزَ أَنْ يَكُونَ أَقَلَّ مِنَ الْجَزْءِ شَيْءٌ فَكَذَلِكَ مَا فَلْنَاهُ،
 وَيُمْكِنُ أَنْ يَقُلَّ أَيْضًا إِذَا فَلْنَاهُ أَنَّ الْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يِلَاقِي بِسِتَّةِ
 أَمْثَالِهِ مِنْ سِتِّ جِهَاتٍ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَقُولُوا أَنْ كُلَّ جِهَةٍ مِنْ عِذِهِ
 الْجِهَاتِ أَقَلَّ مِنَ نَفْسِ الْجَزْءِ فَيَجِبُ أَنْ تَجُوزُوا تَجْزِئًا وَإِذَا لَمْ
 يَلْزَمْكُمْ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ تَجْزِئًا الْجَزْءُ فَكَذَلِكَ لَا يَلْزَمُ مِنْ يَذْعَبُ
 إِلَى أَنَّ الْجَزْءَ يَجُوزُ أَنْ يَوْضَعَ عَلَى مَوْضِعِ الْإِتِّصَالِ مِنَ الْجَزْءِ بِنَظَرٍ
 أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ يَصْحَحُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ أَقَلَّ مِنْ جِزءٍ فَقَدْ بَانَ بَيِّنَةٌ
 الْجُمْلَةُ أَنَّ الصَّحِيحَ مَا قَالَهُ شَيْخُنَا أَبُو هَاشِمٍ

أحدهما نصفًا ومن الآخر نصفًا أولى من أن يُولد على حدٍّ يأخذ من أحدهما قدر رُبُع ومن الآخر ثلاثة أرباع أو من أحدهما قدر خمس ومن الآخر أربعة أخماس لأنّه لا منيّة لتوليده لأحد الكونين على توليده للكون الآخر وهذا يوجب أن تجتمع في الجواهر أكوان متصادّة في حالة واحدة وذلك محال قالوا ولا يمكن أن يقل هذا مثل ما نعلم أنّ الاعتماد يُولد الكون في محلّه في أقرب المحاذيات من المحاذاة التي حصل فيها محلّه ثمّ فيما يليه على التدرّج لأنّ كلّ واحد من الكونين اللذين صوّناهما حاصل في المكان الثانى من المكان الذى حصل فيه محلّ الاعتماد ويمكن أن يُعترض عليه بأن يقال أليس قبل حصول هذين الجزئين في هاتين المحاذاتين كان [44a] يمكن أن يحصل للجواهر على حدٍّ لو كان تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال¹ ولا يمكن الامتناع منه لوجهين أحدهما أنّه لا محاذاة فارغة إلّا وبجوز أن يحصل فيها جواهر والثانى أنّه لا محاذاة فارغة إلّا ويمكن أن يكون مكانا لجواهر على حدٍّ² لو حصل تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال وإذا كان كذلك لزم فيما نقرّه أن يكون الاعتماد ليس بأن يُولد الكون فى ذلك الجواهر على حدٍّ الذى يكون قد أخذ نصفًا من محاذاة ونصفًا من أخرى أولى من الوجوه الأخر فإن قيل أنّ هذا الكون يحصل فى الجواهر ابتداء ولا يتولّد عن اعتماد وآما يمكن ذلك فيما يتولّد عنه قيل له ما الذى يمنع من أن يتولّد عن الاعتماد ولا جنس من الأكوان إلّا وبجوز أن يتولّد من الاعتماد وبعد فإنا نقول ونحن أيضًا إنّما

ولا يمكن أن يحصل الجواهر على حدٍّ. 1) Hier folgt im Msor. 2) fehlt im Msor. لو كان تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال

والذى يمكن أن ينصرف به الفعل الآخر هو أن ذلك يقتضى تَجَزُّؤًا^١ للجزء ألا ترى أن كل واحد من الجزئين يلاشى قدرًا من ذلك الجزء سوى ما يلاقيه الآخر فلو تنصّف لكان لا يزيد حاله على ذلك وهو أيضا لا بدّ من أن يلاشى قدرًا من كلّ واحد من الجزئين هو أقلّ من قدر الجزء كما هو ويمكن أن يعترض على^٢ هذا الوجه بأن يقال إن الجزء إذا وُضع على موضع الاتصال فإنه يلاقى قسما من كلّ واحد منهما من غير أن يكون الجزء متجزّئا فى نفسه كما أنّه إذا لاقاه جزءان من جهتين شغل كلّ واحد منهما قسما منه وهو معقول ولا يمكن سواه وإن وقع امتناع [43b] فعند ذلك عبارة وإلا فالمعنى صحيح ولا يجوز أن تكون ملاقاته للجزئين من جهتين موجبة لتجزّؤ الجزء فكذلك سبيل وضع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين، وقد قيل أن ذلك لا يجوز لأنّه بوجوب أن يكون فى الجزء كونان ضدّان لأنّ لو قدرنا نفله بمقدار قسطه من أحد الجزئين لكان يبطل ما فيه من الكون أولا وإذا صحّ ذلك وجب أن يقال أن ذلك القدر من الشغل من هذا الجزء يقتضى اثبات كون فيه على حدّه وكذلك القدر الآخر من الجزء الآخر وهذا يوجب أن يكون فيه كونان ضدّان ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال أنا قد بينّا أن الجزء يجوز أن يوضع فى هذه المحاذاة لو لم يكن للجوهرة تحتها ولو وُضع فيها لَمَّا وجب أن يكون فيه كونان ضدّان بل الكون واحدًا لأنّ المحاذاة واحدة فكذلك إذا كان الجزآن تحتها، وقد قيل أن ذلك لو جاز لوجب أن لا يكون الاعتماد بأن يولّد الكون فى الجزء على حدّ يأخذ من

1) Msor. تجزّئ. 2) fehlt im Msor.

الآخر فن قيل أليس لو قدرنا أربع مربعات على وجه لا تتلاقى
بينهما وكان بينهما مقدار مربعة فارغة واعتمد عليها أربعة من
القطرين وتسawت مقدوراتهم فإنه يتعذر تحريك شيء منها وإن لم
يكن بينهما تلاقى وببقى كل واحد منها في محاذنها فيل له أنه
لا بد من أن تتلاقى بأركانها ونجدها¹⁾ كذلك وكذلك لو طُخ ركن
كل واحد منها بالمدان أسوت ركن الآخر بقدر ما يلاقيه وإذا كان
كذلك [48a] صرح أن يتمانع وليس كذلك سبيل هذين الجزئين
الذين على الضرفين لأنهما لا يتلاقيان فكيف يتمانعان، ويمكن أن
يقال أيضا أن قطر المربعة لا بد من أن يرى كأنه أطول من الصلع
وإنما كان كذلك لأنهما تتلاقى بأركانها ولا يجوز أن يقال أن العلة
فيه مقصورة على أن الخلل الذي بين أجزاء القطر أكثر وفي على
سبيل الانعراج لأن هذا التعليل لا يمنع من التعليل²⁾ الذي ذكرناه
ولا شبهة في أن هيئة الجزء بالمربع أشبه وقد علم أن المربعات إذا
وضعت على ذلك الحد فلا بد من أن تتلاقى بأركانها فكذلك
حاصل الأجزاء يبين ذلك أيضا أنه لا يمكن أن يوضع جزء آخر
بينهما على ذلك السميت وإنما كان كذلك لأجل الاتصال وبعد
فإن تفكيك أجزاء الحديد على سميت القطر في أنه يتصعب بمنزلة
ما يتصعب في سميت الصلع معلوم فلا يجوز أن يقال أنه لا
يتألف على ذلك السميت وعلى حد الانعراج وإذا كان كذلك
وجب أن تكون الأجزاء متصلة على سميت القطر بأركانها ولن يكون
كذلك ألا والبعض بمنزلة الجزء الذي يوضع على موضع الاتصال
من الجزئين

1) Kann auch بهذا heissen. 2) Von لا an aus Glosse.

في وسطهما لا على وجه بلاقى واحدا من الطرفين فإذا كن كذلك
كان شاغلا لقسط من محاذاة الجواهر الذى اتصل بإحدى الطرفين
وشاغلا لقسط آخر من محاذاة الجواهر الآخر الذى كان متصلا
بالطرف الآخر وكما يصح ذلك في المحاذاة يصح في الجوعر نفسه،
ويمكن أن يقال أيضا لو قدرنا ثلاثة أجزاء كالخض وكان على كل
واحد من الطرفين جزء وقد حاول قدران متساويا انقدور تحريك
كل واحد [42b] من الجزئين إلى الوسط لوجب أن يصح أن
يأخذ كل واحد منهما قسطا من ذلك الوسط ولا بجزء أن يقال
أن كل واحد من الجزئين يبقى في مكانه لأن اعتماد هذا الجزء
لا يكون ممنوعا من التوليد باعتماد آخر بكافية إلا إذا كن ذلك
الاعتماد في محل هذا الاعتماد ببين ذلك أن اعتماد أحدهما إنما
يجوز أن يمنع اعتماد الآخر من التوليد بآن تولد في محله أكثر
مما يتولد عن الآخر أو مثل ما يتولد عن الآخر فيتمانعان كنفسين
تتمانعان في نقل جسمين متلاقيين وبعد فلو جاز أن يمنع من غير
طريق التماس لوجب أن يصح أن يمنع الاعتماد الذى فعله في
يدى اعتماد جسم آخر من التوليد وإن كان بينى وبينه مسافة
بعيدة فإن قيل إنما يتمانعان لأنه لا يكون أحدهما بالتوليد أولى من
الآخر ولا يمكن توليدهما قيل له لا مانع يمنع من أن يؤيد على
الحذ الذى ذكرناه¹ إلا مذهب بعيد² لم يصح وإنما نور هذه
الدلالة لافساد ذلك المذهب والمذاهب تبني على الأدلة والأدلة
لا تبني على المذاهب وبعد فإن هذا لو منع لوجب أن يتعدى
الفعل على الساهى لأنه لا يكون أحد انصدت بالوجود أولى من

1) ذكرنا. Msr. 2) بعد. Msr.

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجُزْءَ عَدْلٌ يَجُوزُ أَنْ يُوضَعَ عَلَى مَوْضِعِ
الْإِتِّصَالِ مِنْ الْجُزْئَيْنِ أَمْ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ

اعلم أنَّ شيخنا [42a] أبا حاشم قد جوز ذلك واليه يذهب بعض
المتأخرين من أصحابه وله فيه مسئلة وقد تتبعتها في كتاب
الجزء وقد كان أبو علي يقول أنَّ ذلك لا يجوز واليه كان يذهب
شيخنا أبو اسحق وله فيه مسئلة حسنة وهو الذي يقوله شيخنا
أبو القاسم ونحن نورد في هذه المسئلة ما يمكن أن ننصر^١ به كل
واحد من القولين ونبين ما هو الصحيح من ذلك إن شاء الله تعالى
والذي يمكن أن ينصر به قول شيخنا أبي حاشم أنه لو لم يكن
هذان الجوهريان حاصلين على ما هما عليه فكان ذلك الجوهر
يجوز أن يحصل في المحاذاة التي لو حصل على ما هما عليه^٢ لكان
على موضع الاتصال منهما لأنه لا جهة فارغة إلا ويصح أن يقدر
فيها هذا التفدير فلو كان لا يجوز أن يحصل الجوهر في هذه
المحاذاة لكان لا يجوز أن يحصل في شيء من المحاذيات وكما
يجوز أن يحصل في هذه المحاذاة متى لم يكن الجوهريان تحتها
فيجب أن يصح حصوله فيهما وإن كانا تحتها لأجل أن حال تلك
المحاذاة في كونها فارغة وفي صحتها حصول هذا الجوهر فيها لا
تتغير بأن يكون الجوهريان تحتها إلا وسكونا تحتها، ويمكن أن
يقال أيضا لو فرضنا أربعة أجزاء كالخط ثم أزلنا الجزئين^٣
الذين في الوسط وبقيان طرفان مفترقين لأمكن أن يوضع جزء

1) Mscr. منصـر. 2) Von ذلك an aus Glosse. 3) aus Glosse.

فَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ ثَانِيَا فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ وجود الجوهر يكون بالفاعل فيجب أن يصحّ منه أن يوجد جوهرًا ولا يوجد آخر وعدمه عند طرّو الفناء يكون لأمر يرجع إليه كما يقولون في عدم السواد عند طرّو انبياص عليه فكما لا يجوز والمحلّ فيه عشرة أجزاء من السواد أن يُفنى بعضها بيبياص يوجدّه في ذاته المحلّ دون البعض الآخر وإن جاز أن يوجد بعض السودات دون بعض فكذلك وإن جاز أن يوجد بعض الجواهر دون بعض فإنّه لا يجوز إذا أوجدتها أن يُفنى بعضها دون بعض فَأَمَّا مَا قُلُوهُ أَخِيرًا فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ كون المحلّ الواحد أسودًا أبيضًا استحال استحالًا لاستحالة وجود الصديقين وقد بيّنا فيما تقدّم أن سبيل الفناء مع الجواهر كلّها سبيل السواد والنبياص إذا كان محلهما واحدًا فكما بيّنا في كون المحلّ أسودًا أبيضًا فكذلك حال وجود الفناء مع وجود بعض الجواهر كما بيّنا في أن يكون الشيء الواحد موجودًا معدومًا فكذلك بيّنا أن يكون الفناء موجودًا مع الجوهر الذي يصادّه بل يجب أن يكون ذلك الجوهر لأجل وجود الفناء معدومًا ولأجل ما تثبت له صفة الوجود موجودًا حتّى يكون موجودًا معدومًا فقد بان فساد ما ذكرناه في هذه الشبهة

وبتلوه في الجزء الرابع فَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ ثَانِيَا وَصلى الله على سيّد
 الموحّد وآله الظاهريين [41a] الجزء الرابع من مسائل الخلاف بين
 أبى هاشم وبين البغداديين املاء الشيخ أبى رشيد بن محمد بن
 سعيد النيسابوري رحمه الله تعالى [41b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ينتفى به جوهران فى حالة واحدة وكان يجب اذا اراد الله تعالى أن ينفى جوهرين أن يخلق فناءين يختص كل واحد منهما بجهة ولو كان كذلك لوجب أن يكون انجنسان المختلفان ينفيان جنسا واحدا وهذا محال ولا يمكن أن يقال أنهما ضدان لأنه كان يجب أن يستحيل وجودهما فى حالة واحدة وأن يستحيل أن ينتفى الجوهريان فى وقت واحد [40b] ولا يجوز أن يقال أنه قد اختص بتلك الجهة معنى لما بيّناه من قبل

ذَكَرَ جُمْلَةً مِنْ أَسْئَلَةٍ مَنْ خَافْنَا بِهِهِ الْمَسْئَلَةَ وَالْجَوَابَ عَنْهَا قَالُوا لَوْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ تَعَالَى مَوْصُوفًا بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَفْنَى بَعْضَ الْأَجْسَامِ دُونَ بَعْضٍ لَكَانَ فِيهِ تَعَجُّبٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَرَبَّمَا يُوَكِّدُونَ هَذِهِ الشَّبَهَةَ بِأَنْ يَقُولُوا كَمَا جَازَ أَنْ يُوَجِدَ جَوْهَرًا وَلَا يُوَجِدَ جَوْهَرًا آخَرَ فَكَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَفْنَى جَوْهَرًا وَلَا يَفْنَى آخَرَ، وَرَبَّمَا يَقُولُونَ كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَسُوذَ جِسْمٌ وَيَبْيَضَ غَيْرُهُ¹ فَكَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَفْنَى جِسْمًا وَيَبْقَى غَيْرُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ مُتَنَافِيًا كَمَا يَتَنَافَى أَنْ يَكُونَ لِلْجَوْهَرِ الْوَاحِدِ أَسْوَدٌ أَيْبَضٌ وَمَوْجُودًا مَعْدُومًا الْجَوَابُ يُقَالُ لَهُمْ فِيهَا قَالُوا أَوَّلًا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يوصفَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَاضِ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ تَعَجُّبًا لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ وَجُودُ الشَّيْءِ مَعَ ضَدِّهِ وَالْوَصْفُ بِالْقُدْرَةِ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ فَكَذَلِكَ قَدْ ثَبِتَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الدَّلَالَةِ أَنَّ الْفَدَاءَ يَصَادُ الْجَوَاهِرَ كُلُّهَا فَخُلُقُهُ لِلْفَدَاءِ مَعَ بَقَاءِ بَعْضِ الْجَوَاهِرِ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَاضِ فِي مُحَلٍّ وَاحِدٍ فَكَمَا يَسْتَحِيلُ أَحَدُهُمَا فَكَذَلِكَ سَبِيلُ الْآخَرِ فِي الِاسْتِحَالَةِ²

1) Viell. besser für جسم des Mscr. zu lesen und zu punktieren: يسود جسمًا ويبيض غيره. 2) Hier folgt im Mscr.:

له فالواجب أن ينفيه وإن نُقل عن تلك الجهة لأنه قد صادف حصوله فيها من قبل وهذا هو الشرط في منافاته له فيلزم على هذا أن ينافيه في حال ما يكون متحركاً منتعلاً وذلك محال والوجه الثاني أن الفناء لو كان يختص بجهةٍ نوجب أن يكون اختصاصه بها لما هو عليه في نفسه لأنه لا يجوز أن يكون لعلّة إذا كان كذلك كانت المنافاة تابعة له ولو كان كذلك لاستحل أن يشاركه الجوهر في هذه النصفة [40a] فكان لا يجوز أن يكون الجوهر كائناً في تلك الجهة ألا ترى أن ما لأجله ينافى السواد البياض لا يجوز أن يشاركه البياض فيه، فإن قيل جَوَزُوا أن يختص الفناء بتلك الجهة لأجل معنى يوجد في محلّ قيل له ذلك المعنى ليس بأن يوجب كون الفناء في تلك الجهة أول من أن يوجب كونه كائناً في جهة أخرى وهذا يوجب أن يحصل في سائر الجهات وأن ينفي الأجسام كلها ولا يمكن السائل أن يقلل لأجل هذا المذهب أن فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسائرهما وإن قال أن ذلك المعنى حاصل في جهة الفناء قلنا فليس بأن يكون الفناء حاصلًا فيها لأجله أول من أن يكون ذلك المعنى حاصلًا في تلك الجهة لأجل الفناء وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد منهما علّة في صاحبه واستحالة ذلك بمنزلة تعليل الشيء بنفسه والوجه الثالث أن الفناء لو كان يختص بجهةٍ لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصوله فيها أو يكون قد حصل في تلك الجهة في حال مع جواز حصوله في غيرها ولا يجوز أن يقال أنه قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصوله فيها لأنّ ذلك يوجب أن يكون حاصلًا فيها لنفسه أو لما هو عليه في نفسه وكان يجب أن لا يجوز أن

لأنّ المماسّة شرط في حكم الاعتماد وهو كونه مؤلّدا لا في وجود الكون فيجب أن يتقدّم الكون كما يجب أن يتقدّم وجود السبب الذي هو الاعتماد المتسبّب انذى هو الكون وهذا بموجب أن يكون محله ماسّا للمعدوم فيمكن أن نعلم بهذه الطرُق أنّ الجسم لا يجوز أن نفعل الجسم مع تجويز أن يكون الفناء مختصّا بجهة، وقد قيل في الأجواب عن السؤال أنّ الفناء والجوهر لا يجوز أن يتصاذا على الجهة لأنّ الجهة ليست بامرٍ ثابّت حتّى [396] يجوز أن يقلّ أنّهما يتصاذا عليها وهذا لا يصحّ لأنّ لقلّ أن يقول أنّ ذلك أمرٌ معقولٌ وإن لم يكن شيئا موجودا فيجوز أن يقال أنّ الفناء يختصّ بجهة وأنما يصادّ الجوهر إذا حصل في جهته، والذي نعتد عليه في الأجواب عن هذا السؤال ثلاثة أوجه

أولها أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة لوجب أن يستحيل نقل الجوهر عن تلك الجهة إلى جهة أخرى في حال طرّو الفناء عليها وقد علمنا أنّه يصحّ نقل الجوهر عنها إلى جهة أخرى مع طرّو الفناء على تلك الجهة لأنّه بمنزلة أن يخلق الله تعالى ماء في جهة وجوها في جهة أخرى فكما يصحّ هذا عند السائل فكذلك يصحّ أن ينقل الجوهر عن تلك الجهة في حال ما يخلق الفناء فيها ولو كان كذلك لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن ينفيه أو لا ينفيه فإن نفاه وجب أن يكون مع كونه منتفيا معدوما منتقلا متحرّكا وهذا محال وأن لم ينفه لم يجز لأنّ الشرط في منافاته له أن يكون من قبل طرّو كائنا في تلك الجهة لا في حال طرّو لأنّ الشيء لا يوجد مع صدّه وهذا كما نقول أنّ الشرط في منافاة السواد للبياض أن يصادف وجوده من قبل في ذلك المحلّ لا في حالة وإذا كان الفناء صدّا للجوهر وقد تكامل الشرط في منافاته

لوجب أن يكون أحدنا قادراً على خلق الأجسام وإنما يتعذر عليه¹⁾ فعلها لأنَّ انقضاء يوجَد في الجهة التي يحاول خلق الجسم فيها وهذا لا يصحَّ لأنَّ لقائل أن يقول لو قدرنا على الجسم نفدنا على هذا الفناء فكان يصحَّ أن نفعل الفناء بحيث بعض الأجسام ولو كان كذلك لصحَّ منَّا أن ننفيه إذا قوى داعينا إليه وبعد فلو قدرنا على الجسم وعلى الفناء لكان لا يصحَّ منَّا أن نفعل الجسم ألا متولِّداً عن الاعتماد وكذلك الفناء ولو [39a] كان الاعتماد موقَّداً نهماً لم كان بأن يولِّد الجسم أولى من أن يولِّد الفناء لأنَّه لا مخصَّص وكان يجب أن يولِّد الضدَّين في حالة واحدة، على أنَّه كان يجوز أن لا يخلق الله تعالى الفناء في تلك الجهة فيتناهى منَّا فعل الجسم وقد علمنا أنَّه يتعذر علينا إيجاد الأجسام على كدِّ حال وبعد فإنَّ الاعتماد لو ولِّد الجسم لكان يجب أن تتولَّد عن الاعتماد الواحد في الوقت الواحد ما لا نهاية له من الجواهر في حالة واحدة لأنَّ حكم المكانيات في هذا الباب حكم المحالِّ وقد علمنا أنَّه لو كان ريجح لا نهاية لآخره لوجب إذا اعتمدنا عليه أن نفعل الكون في جميعه دفعه واحدة وأن نفعل ما لا نهاية له من الأكوان، على أنَّ الاعتماد لو ولِّد الجواهر لما كان بأن يولِّده في بعض المكانيات في سمته أولى من أن يولِّده في مكانيات أخرى في ذلك السمته لأنَّ الكدَّ في جهة الاعتماد وهذا يوجب أن يولِّده في سائر الجهات أولاً في جهة من الجهات وبعد فإنَّ الاعتماد لو جاز أن يولِّد الجواهر لجاز أن يولِّد الكون فيه فكان يجب أن يكون محالِّه مماساً لمحالِّ ذلك الكون قبل وجود ذلك الكون

1) Msor. عليها. 2) Msor. أخرى.

ممكن بيمين ذلك أن أحدنا يجوز أن يعتقد ذلك ولا يفصل بين
 أن براه يمنية وبين أن يراه يسرة ويعتقد مع ذلك أنه لا يشغل
 جهة، فإن قيل أننا لا يمكننا أن نعتقد تحيّر الجوهر من غير¹⁾ أن
 نعتقد أنه كائن في جهة ما كما أنه لا يمكننا أن نعتقد أن
 الذات [386] قادر من غير أن نعتقد الفعل منه فكما أن صحة
 الفعل من خصائص كون الفاعل قادرا فلا يجوز أن نستند إلا إليه
 وكذلك كون الذات كائنا في جهة من خصائص التحيّر فلا يجوز
 أن يثبت من دونه قيل له أن كونه في جهة على سبيل الشغل
 لها من خصائصه فأما إذا لم يكن على سبيل الشغل فمن أين أنه
 من خصائصه فإن قيل أن التفنيد الذي ذكرتموه²⁾ يقتضى أن
 التحيّر من خصائص التحيّر ولا يتكلم بهذا ماصلا لأن على سبيل
 الشغل هو التحيّر فالواجب أن لا يراعى ذلك وأن يقال أن كونه
 كائنا في جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحيّر فلا
 يجوز أن يثبت من دونه قيل له أن قولنا أن من خصائص التحيّر
 وحكمه أن يكون كائنا في جهة على سبيل الشغل بها لا يكون
 تعليقا للحكم بنفسه لأنه قد لا يكون شغلا لتلك الجهة ويكون مع
 ذلك متحيّرا وبعد فإنا نقول أن منعه لثله من أن يحصل بحيث
 هو من أحكام التحيّر ولا بد من أن يكون الرجوع به إلى الشغل
 ولا يلزم أن يكون الحكم تابعا لنفسه فكذلك سبيل ما ذكرناه
 وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال أن الفناء لو كان يختص بجهة

1) Von an aus Glosse ergänzt, die im Ms. hinter
 ويحوز أن يكون في جهة, Z. 23 der vorigen Seite, gestellt wird.

2) Ms. ذكرناه.

مختص وهو أن القدرة في هذا الوقت في هذا المحل تعلقت بهذا لما هي عليها ولم تتعلّق بمثله، وفي الجملة جميع هذه الأسوة يبطل بشيء واحد وهو أن ما قالوه في الفناء والجوهر لو صحّ قياسا على ما أوردوه في هذه المسئلة لصحّ أيضا أن يطرى سواد واحد على مائة جزء من البياض ثم ينفي بعض أجزاء البياض دون بعض من غير [38a] مختص قياسا على ما ذكره

فإن قيل أن في الفناء وجهًا مختصًا وهو أنه يختص بجهة فإذا وجد الفناء في الجهة التي يحصل فيها هذا الجوهر كان بأن ينفيه أولى من أن ينفي غيره فيل له قد قيل في الجواب عن هذا السؤال طرّف ولا يصح أكثرها وأنا أذكر جميع ما قيل وأبين ما يصح منها وما لا يصح،

قد قيل لو كان الفناء يختص بجهة لكان محييًا لأن حصول الشيء في جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحيز ولا يجوز أن يكون الفناء محييًا وهذا لا يصح لأن لقائل أن يقول أن الذي هو من خصائص التحيز أن يحصل في جهة على سبيل الشغل لها فأمّا إذا حصل فيها لا على سبيل الشغل لها فإن ذلك لا يجب فيه فإن قيل لا يعقل ذلك إلا بأن يكون على سبيل الشغل للجهة قيل له لم قلت ذلك وقد علمت أنه يمكن أن نعتقد ذلك من غير أن نعتقد أنه شاغل لجهة يبين ذلك أن في ناس من اعتقد أن القديم تعالى بكل مكان بذاته لا على سبيل الشغل وفيهم من قال أنه فوق العرش لا في مكان ومن غير أن يشغل المكان والجهة وقد قال شيخنا أبو عبد الله لو خلق الله تعالى سوادا لا في محل لكان يرى في حكم المقابل ويجوز أن يكون في جهة لو وجد لا في محل من غير أن يكون شاغلا فاعتقاد ما هذا سبيله

فإنه يحلّ بعضها دون بعض فأما اذا استحال أن يوجد في غيره فلا
يجب أن يُطالب له مخصص ويفارق ذلك الصدّ لآنه في أن يصاد
غيره يراعى أمرين أحدهما أن يكون صفة أحدهما بالعكس من صفة
الآخر والثاني أن يكون وجوده كوجوده فإنه حصل مع ألف شيء بهذه
الصفة فما له يجب أن ينفي البعض قائم في الجميع وليس للول في
الأصل معللا بوجه كما يعلل التضاد حتى يجوز أن يقال أن ذلك
إذا حصل مع المحال على سواء فيجب أن يحلّ للجميع، فإن قيل أليس
يجوز أن يوجد القادر أحد الصدين دون الآخر مع أنه يصح منه
ايجاد كلّ واحد منهما من غير مخصص فلم لا يجوز [87 b] أن
يقال أن الفناء ينفي بعض الجوهر دون بعض من غير مخصص قيل له
أن هناك مخصصا وهو كونه قادرا ولا يمكن أن يعلل بأمر موجب لأن
ذلك يعود على تعلقه بالقادر بالنقض، فإن قيل أليس بعض التأليفات
ينتفي عن المحلّ دون بعض ولا مخصص قيل له أن هناك مخصصا وهو
أن كلّ تأليف يحتاج إلى مجاورة لا يحتاج إليهما غيره فإذا انتفى
بعض المجاورات دون بعض فما احتاج إليه من التأليف يبطل وما
لم يحتاج إليه يبقى ببقاء مجاورة أخرى، فإن قيل أليست الإرادة
تتعلّق بهذا المراد دون غيره وإن كان حالها معه كحالها مع غيره قيل
له ليس الأمر على ما قدرت من أن حالها معه كحالها مع غيره
وذلك أنّها لما هي عليها تتعلّق بهذا المراد دون غيره فلو تعلّقت
بغير هذا المراد لكان في ذلك قلب جنسها ولا يمكن أن يقال في
الفناء ذلك لما بينا أنه لا يجوز أن يكون البياض الطاري على أجزاء
من السواد ينفي بعض السواد دون بعض ويقال أنه لذاته نقي هذا
ولم ينف غيره، فإن قيل أليس السبب وقد هذا المسبّب في الحال
ولم يولد مثله ولا يمكن أن يبين مخصص قيل له يمكن أن يبين

فإن قيل جَوَزُوا أَن يَخْتَصَّ بجوهرٍ دون جوهرٍ من غير مخصص كما يجوز عندكم ذلك في كثير من الأشياء، منها ما تفنون فيمن رمى حَجَرًا وجعل فيه اعتمادات كثيرة في أَنَّ في جملة ذلك ما يكافئ اللازم فلا يُولَد لحصول المنع ويُولَد النقيض مع أَنه ليس هناك ما يخصمه قيل له أَنَّ الصحيح عندنا أَنه يتولَّد عن المجتلب كنه للعلَّة التي ذكرناها وإنما يتراجع للحجر لآته قد حصل المنع بالهواء بأن يَصْغَطَه للحجر حتى يتكاثف لأجله فيبرد^١، فإن قيل هذا مثل ما تفنون في التَّعَب أَنه ينقص بعض قدرة دون بعض من غير مخصص قيل له أَنَّ هناك مخصصا [37a] وذلك أَنَّ القدر يحتاج إلى بنينة زائدة فما يحتاج إليه بعض قدرة يبطل عند التعب وما يحتاج إليه القدرة الأخرى باقٍ فلذلك لا يبطله لأجل ذلك فلما أَنه لا يجوز أن يوجد في جزء واحد أكثر من ستة أجزاء من القدر، فإن قيل لو خُلِق في محلٍّ واحد حيَّتان لكانت أحدهما تقبح دون الأخرى من غير مخصص قيل له الصحيح أَنهما يُحَسَّنان^٢ وَأَنَّ الإدراك بقوى بهما فيتعلَّق بذلك عرض^٣ ومتى سئل عن فناءين لو خُلِقهما الله تعالى فإنَّ الجواب أَنَّ كليهما يقبحان أما أحدهما فأنه لا فائدة فيه والثاني لأنَّه لا يتميز عن القبح، فإن قيل أَنَّ عقاب المعصية يحيط^٤ ثواب بعض ما استحقَّه دون بعض من غير مخصص قيل له أَنَّ هناك مخصصا وذلك أَنَّ المرجع به إلى ما يختاره القديم تعالى فالقدر الذي يوجد الله يوجد ويكون أولي من القدر الذي لا يوجد، فإن قيل أَنَّ القديم تعالى يوجد السواد في محلٍّ دون محلٍّ من غير مخصص وعلَّة قيل له إنما كان يجب لو صحَّ أَنَّ يحلَّ كلُّ واحد من المحلَّ ومع ذلك

1) Mscr. ohne Tašdid; viell. zu lesen يحسنان. 2) viell. غرض.^٥
3) Mscr. يحيط.

يكون ما يضادّ ذلك الأمر يجري مجرى الضدّ للحوهر فوجب أن لا تنمى ألا بضدّ وضدّه لا يجوز أن يكون موجودا في محلّ لأنّ الشئ لا يجوز أن يوجد معا بضادّه والمحلّ لا بدّ من أن يكون جوهرًا فيجب أن يكون موجودا لا في محلّ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْنَى بَعْضُ الْجَوَاهِرِ مَعَ بَقَاءِ الْبَعْضِ

[366] اعلم أنّ أبا هاشم لا يجوز ذلك واليه ذهب الشيخ أبو عليّ ثانياً وقال شيخنا أبو القسم يجوز أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض واليه يذهب أبو بكر بن الاخشيّد وأبو عبد الله محمد بن عمر الصيّبري وأعلم أنّ للبغداديين¹ كثيراً ما يشنعون بهذه المسئلة علينا فلذلك أردت أن انقضى القول فيها وإلا فهو من أحكام الفناء ولم لا يثبتون الفناء فكيف يكلمون في أحكامه

والأصل في تصحيح هذه المسئلة أنّ الجواهر بما بيّنا جنس واحد وما يضادّ بعضها في الجنس يضادّ سائرهما فإذا وجد الضدّ فليس بأن يفنى بعضها أولى من أن يفنى سائرهما فيجب أن يفنى الجميع وجرى ذلك مجرى ما نعلم من حال سواد طرقى على أجزاء كثيرة من البياض تحدّ محلاً واحداً ومعلوم أنّه إذا كان ضدّاً لها في الجنس ووجد كوجود الجميع وجب أن يضادّ سائرهما فلذلك إذا كان الفناء ضدّاً للجواهر كلّها وقد وجد على وجه ليس بأن يفنى بعضها أولى من أن يفنى البعض الآخر فالواجب أن يفنى الجميع

1) Msor. البغداديين.

دللنا على أنَّ الجسم لا يكون باقياً بمقامه وقد قلَّ شيوخنا لو كان الجسم ينتفى بأن لا يخلق له البقاء لوجب أن يكون الواحد متما معدماً للجسم إذا لم يفعل له بقاء فإن قيل إنما يجب أن يكون معدماً له متى لم يفعل له بقاء إذا كان قادراً على البقاء والواحد متماً لم يقدر عليه قيل له أنَّ القديم [36a] قادرٌ على خلق البقاء فوجب أن يكون مُفنياً للجسم إذا لم يخلق له البقاء في حال حدوثه فإن قالوا إنما يجب أن يُفنيه إذا لم يخلق له البقاء في الحَالِ التي يصحُّ منه أن يخلق له البقاء فيها ولا يصحُّ ذلك في حال حدوث الجسم قيل لهم قد بيّنا من قبل أنَّ البقاء لو كان معنًى لكان يصحُّ من الله تعالى أن يخلقه في حال حدوث الجسم فلا وجه لاعادته، وبعد فإن انتفاء الجسم إذا كان متجدداً مع جواز أن لا يتجدد فلا بدَّ من أمرٍ يؤثر في ذلك وذلك الأمر لا بدَّ من أن يكون متجدد وإن لا يفعل البقاء ليس بأمر متجدد فلا يصحُّ أن يكون مؤثراً في انتفائه فإن قيل لم لا يجوز أن يؤثر ما فلناه في انتفاء الجسم وإن كان متجدداً مع جواز أن لا يتجدد كما أنَّ كون القديم قادراً واجب في كلِّ حال ولم يكن له ابتداء ومع ذلك فأنه يؤثر في وجود ما يحدث منه مع أنَّ ذلك قد يحدث مع جواز أن لا يحدث قيل له إنما أوجبنا ذلك في المؤثر إذا كان تأثيره على حدِّ الإيجاب في أمر يتجدد مع جواز أن لا يتجدد فأمَّا ما يؤثر على طريقة انصحة دون الإيجاب فذلك لا يجب فيه بل هو موقوف على الدليل، فقد ثبت بهذه الجملة أنَّ الأجسام تنتنفئ لوجود معنى وذلك المعنى^١ يجب أن يكون ضداً لها لأنها لا تحتاج في الوجود إلى أمر من الأمور حتى

1) fehlt im Mscr.

تعالى كالأصل لوجود الأجسام، وبدل أيضا على أن المعدوم ليس له
بكونه معدوما حال أن كل حكم من الأحكام أمكن تعليقه بنفى صفة
نم يجوز أن يعلّق باثبات صفة لأجل أنه لا يصح إثبات صفة لا
ضيق إلى اثباتها لما يودى إلى الجهالات وهذا نحو ما نوره في الدلالة
على أن العجز ليس بمعنى وأن العجز ليس له بكونه عاجزا حال
أكثر من أنه ليس بقادر على ما يصح أن يقدر عليه فإذا أمكن
أن يعلّق تعذر الفعل بزوال هذه النصفة لم يجوز أن تثبت للعجز
بكونه عاجزا حال وكذلك إذا أمكن أن تعلّق استحالة العجز في
الجوهر بزوال صفة الوجود لم يجوز [356] أن تعلّق باثبات صفة، وبعد
فلو كان للمعدوم بكونه معدوما حال كما أن للموجود بكونه موجودا
حال لما علمنا باضطرار أن الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو
معدومة لأن العلم الضروري يتعلّق بأن الذات لا تخلو من أن يكون
على صفة أو لا يكون عليها ولا يتعلّق بأنها لا تخلو من صفتين
صديين لأنه يجوز في العقل أن يكون لها صفة ثالثة فباستدلال نعلم
أنه لا صفة ثالثة سواها، فإن قيل هلا قلتم أن للمعدوم بكونه معدوما
حال وأن الوجود ليس بأكثر من زوال تلك الصفة قيل له لوجهين
أحدهما أن كون القادر قادرا يؤثر في الإيجاد فلا بد من أن يقال أن
الوجود حال حتى يصح أن يكون للقادر فيه تأثير والثاني أن العدم
لو كان راجعا إلى صفة والوجود إلى نفي تلك الصفة وقد عرفنا أن
العلم بنفى الصفة فرع على العلم باثباتها فلا يعقل نفي الصفة إلا
إذا عقلنا أولا اثباتها ولا يجوز أن يكون العلم بالعدم أصلا للعلم
بالوجود لأن الوجود نعلم أولا ثم العدم، فقد بنت بهذه الوجوه فساد
ما قاله أبو الحسين الخياط فاما ما يذهب إليه أبو انقسم من أن
الأجسام تنتفى بأن لا يخلق الله تعالى لها بقاء فقد أفسدناه بأن

الأعراض أن يقال بأنَّ عدمه يتجدد بالفاعل لأنَّ غيره إذا تجدد عدمه بالفاعل فإنما اقتصر إلى الفاعل لتجدد عدمه كما قلنا فيما حدث أنَّه أنما احتاج إلى الفاعل لحدوثه ولو كان كذلك لوجب أن لا يعدم إذا لم يُعدمه الفاعل في كلِّ ما يتجدد عدمه وهذا يوجب أن يبقى ما قد عرفنا أنَّ البقاء يستحيل عليه

ومنها أنَّه لا حال للمعدم بكونه معدوما فلا يصحَّ أن يقال أنَّ المعدوم يحصل بالفاعل فإن قيل لم قلنم أنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوما حال فيل له لأجل أنَّه لو كان للمعدم بكونه معدوما حال لكان يجب في الجوهر [35a] وغيره أن يقال أنَّه كان فيما لم يزل معدوما لذاته لأنَّه قد وجبت له هذه الصفة كما وجب له ¹⁾ كونه جوهرًا والصفة الواجبة للذات إذا لم يكن تعليقها بأمرٍ سوى الذات فالواجب أن يكون للذات فإن قيل لم كان يجب لَمَّا كان له بكونه معدوما حال أن يكون الجوهر معدوما فيما لم يزل لاستحالة وجوده لا لذاته قيل له ليس بأنَّ يعلل وجوب عدمه باستحالة وجوده أولى من أن تعلل استحالة وجوده بوجوب عدمه فيجب أن يكون كل واحد منهما علَّة في صاحبه وهذا في الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء بنفسه فإن قيل لأحد الأمرين مزية على الآخر وذلك أن العلم بالوجود أصل للعلم بعدمه فيجب أن يعتبر العلم بالوجود في التعليل قيل له أن المعلومات في ترتب بعضها على بعض لا يجب أن تطابق العلم فلا يمنع أن يكون شيعيًا ²⁾ فرعا في العلم أصلا في العلم يبين ذلك أن العلم بالله فرع على العلم بحدوث الأجسام أو كالفرع عليه والله

1) Im Msor. fehlt . 2) Msor. eine nach dem Schriftgebrauch des Manuskriptes بينهما aufzulösende Zusammenziehung.

امُوصُوفِينَ بِهَا وَفَدَّ عَرَفْنَا أَنَّ كَوْنَنَا قَادِرِينَ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْدَامِ لِأَنَّهُ
 نُوْكَانُ كَذَلِكَ لَصَحَّ أَنَّ نَعْدِمَ الْكَوْنَ مِنْ غَيْرِ أَنْ نُوْجِدَ ضِدًّا لَهُ
 وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَّ هَذَا الْكَوْنَ الَّذِي نَفْعَلُهُ سَبَبٌ مُّوجِبٌ لِعَدَمِ
 الْكَوْنَ الْآخَرِ وَلَيْسَ يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْدِمَ الْكَوْنَ إِلَّا بِسَبَبٍ كَمَا لَا يُمْكِنُنَا
 أَنْ نَفْعَلَ الصَّوْتَ وَانْتَالِيفَ وَالْأَلَمَ إِلَّا بِسَبَبٍ وَذَلِكَ أَنَّ الْكَوْنَ لَوْ كَانَ
 سَبَبًا مُّوجِبًا لِعَدَمِ الْكَوْنَ الْآخَرِ لَوَجِبَ أَنْ يَصَحَّ أَنْ يَطْرُقَ^١ وَلَا
 يَنْتَفَى ذَلِكَ الْكَوْنَ الْأَوَّلُ لِأَنَّ مِنْ حَقِّ السَّبَبِ أَنْ يَصَحَّ أَنْ يُوْجِدَ
 وَيَعْرَضَ هُنَاكَ عَارِضٌ فَيُمْنَعُهُ مِنَ التَّوْلِيدِ وَمِنْهَا أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ
 يَصَحَّ أَنْ نَعْدِمَ فِعْلَ الْغَيْرِ وَأَنْ يَتَعَلَّقَ كَوْنُنَا قَادِرِينَ بِمَقْدُورِ الْغَيْرِ عَلَى
 وَجْهِ الْإِعْدَامِ [376] وَإِذَا صَحَّ أَنَّ يَتَعَلَّقُ بِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ صَحَّ أَنَّ
 يَتَعَلَّقُ بِهِ عَلَى وَجْهِ الْإِيجَادِ فَيَكُونُ عَلَى هَذَا الْمَوْضُوعِ مَقْدُورٌ وَاحِدٌ
 بَيْنَ قَادِرِينَ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ وَإِنَّمَا أَلْزَمْنَاهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّ الذَّاتَ إِذَا صَحَّ
 أَنْ تَحْصَلَ عَلَى صِفَتَيْنِ بِالْفَاعِلِ وَكُلٌّ مِنْ قَدَرٍ عَلَى أَنْ يَجْعَلَهَا عَلَى
 أَحَدَى الصِّفَتَيْنِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَجْعَلَهَا عَلَى الصِّفَةِ
 الْآخَرَى وَهَذَا قَدْ بَيَّنَّ فِي الْكُتُبِ عِنْدَ الْكَلَامِ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ لَا يَجُوزُ
 أَنْ يَكُونَ^٢ مُجْتَمِعًا بِالْفَاعِلِ وَمِنْهَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْوَاحِدُ مِمَّا
 قَادِرًا عَلَى إِعْدَامِ الْحَيَاةِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى إِعْدَامِهَا إِلَّا وَيَجِبُ أَنْ يَصَحَّ
 أَنْ يَقْدِرَ عَلَى إِيْجَادِهَا لِمَا يَبْتَنَاهُ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى الْحَيَاةِ
 وَالْقُدْرَةِ وَمِنْهَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَصَحَّ أَنْ نَعْدِمَ بِقُدْرَةٍ وَاحِدَةٍ أَكْوَائًا
 كَثِيرَةً وَلَيْسَ يَكُونُ كَذَلِكَ إِلَّا وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ الْوَاحِدَةُ مُتَعَلِّقَةً بِأَكْثَرِ
 مِنْ جِزْءٍ وَاحِدٍ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ وَهَذَا
 لَا يَجُوزُ بِمَا يَبَيَّنُ فِي الْكُتُبِ وَمِنْهَا أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ فِيمَا لَا يَبْقَى مِنْ

1) Msor. يطرأ. 2) يكون aus Glosse.

الركبك أكثر ممّا أوردناه عليه ولو لا أنّ بعض الاغتمام ممّن بغتر بالأحذب
ربّما يظهر هذا للجهل لكان من حقّه الاضراب عنه

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَنْتَفِي بِضِدِّ

اعلم أنّ شيخنا أبا الحسين للخيّاط كان يقول في الجواهر أنّه ينتفى
بأن يُعَدِمَهُ الله وجوز أن يتعلّق كون القادر قادرا بالاعدام وقال
شيخنا أبو الفهم أنّ الجواهر إنّما يفنى بأن لا يخلق الله تعالى له
البقاء وعند شيخنا أنّ الجواهر [34a] يفنى بفناء وأنّ ذاك انقضاء
بضادّ الجواهر وبوجود لا في محلّ وقال شيخنا أبو عليّ أوّلاً أنّ فناء
بعض للجواهر لا يكون فناء سائرهما وقال أخيراً فيما أملاه من نقص
التأج أنّ فناء بعض الجواهر فناء لسائرهما^١ وإليه كان يذهب شيخنا
أبو هاشم وسائر أصحابه

فالذي يدلّ على أنّ للجواهر لا يجوز أن يفنى^٢ بأن يُعَدِمَهُ الله
تعالى على ما ذكرناه عن أبي الحسين للخيّاط وجوه^٣
أحدها أنّ كون القادر قادرا لا يتعلّق بالشئ إلا على وجه الوجود
لأنّه لو تعدّى في التعلّق به عن هذا الوجه إلى وجه آخر ولا حاصر
لوجب أن يتعلّق بكلّ وجه تحصل عليه الذات ويجرى مجرى
الاعتقاد في أنّه يصحّ أن يتعلّق بالذات على كلّ وجه يصحّ أن تحصل
عليه لأنّ الاعتقاد إنّما صحت هذه الفصيّة فيه لأنّه تعدّى عن
وجه ولا حاصر ومنها أنّه لو كان كون القديم قادرا يتعلّق باعدام
الشئ لوجب أن يصحّ أن يتعلّق كوننا قديرين بأنشئ على وجه
الاعدام لأنّ كميّة تعلّق الصفة بمتعلّقها لا تفترق فيها^٣ حل

١) Von أخيراً an aus Glosso ٢) Msor. يفنى. ٣) Msor. فيه.

فى العشر لا يجوز أن يطرى على الجوهر وهو فى المكان الأول لينفى
عند انكون فى المكان الأول وإن كان ضدًا له فيدل له أن البقاء والطرو
يتصdan على لحد من غير أن يعتبر فيه بالأماكن فجرى حالهما
فى ذلك كحال السواد والبياض، ثم يقال له أن صفة الوجود صفة
واحدة لا يقع فيها تضاد وكيف يجوز أن يوجبها معنيان ضدان
وهل هذا إلا كأن يقول قائل أن أحدنا يكون مرة عالمًا بحدوث
الشيء لأجل العلم به ومرة يكون كذلك لأجل الجهل وليس يخفى
فساده على أحد، ثم يقال له أن صفة الوجود عندك لا تتجدد وإنما
تحصل للجوهر وتستمر فيه فكيف يصح أن تكون هذه الصفة بعينها
فى الحالة الأولى لأجل معنى وفى الثانى لأجل ضده، ثم يقال له يجب
أن يكون الطرو محتاجا [336] فى وجوده الى وجود الجسم وإن يكون
الجسم محتاجا فى وجوده فى تلك الحال الى وجود الطرو وهذا يوجب
أن يحتاج كل واحد من الأمرين الى صاحبه وفساد ذلك بمنزلة
احتياج الشيء الى نفسه، ثم يقال له يجب أن يكون الطرو موجودا
لعلته لأنه قد حصل موجودا مع جواز أن لا يوجد كما حصل
لجوهر موجودا مع جواز أن لا يوجد والصفتان اذا استحققتا على
وجه واحد وفى صفة واحدة فى الذاتين لمعنى أنهما فى حكم المتماثل
فالوجب لا يجوز أن يختلف لأن التوصل الى اختلاف الموجب
للصفة يكون بكيفية استحقاقها فاذا استحققت فى الذاتين على حد
واحد فالوجب لا يصح أن يختلف وهذا يوجب أن يكون للطرو
علته أخرى حتى يوصل الى حدوث ما لا يتناقض ويلزمه على ذلك
أن يكون للجوهر فى ابتداء ما يتجدد عنده كونه جوهرًا لأجل علته
حتى تقول أن كونه جوهرًا صار لعلته واذا استمر فيجب أن يكون
مستمرًا لأجل علته أخرى مضادة للعلته الأولى، ولا يتحمل هذا الكلام

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ فِي حَالِ حُدُوثِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَارِئًا لِعِلَّةٍ

ذهب بعض المنتسبين إلى شيخنا أبي القسم إلى أَنَّ الْجَوْهَرَ يكون طَارِئًا لِأَجَلٍ معنًى وهو الْمُلَقَّبُ الْمَعْرُوفُ بِالْأَحَدِ^١ وذكر أَنَّ كَلَامَ أَبِي الْقَاسِمِ يَقْتَضِي ذَلِكَ لِأَنَّهُ عِنْدَهُ أَنَّ الْبَقَاءَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَحْدُثَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَفِي عَنِ الْجَوْهَرِ معنًى وهذا ما كان يَسْتَحْجِزُهُ أَحَدُ مَتْنِ شَاهِدِنَاهُ بَنِيْسَابُورَ مِنْ أَهْلَابِهِ وَهُوَ مَذْهَبُ [33a] رَكِيك^٢ وَكَانَ أَبُو الْقَاسِمِ مَتْنٌ لَا يَظُنُّ بِهِ مَعَ فَضْلِهِ وَتَبَاحُّرِهِ أَنَّ يَجُوزُ هَذَا الثَّقِيلَ الرَكِيكَ إِلَّا أَنَّ هَذَا الْأَحَدَ لَفِظٌ جَهْلُهُ كَانَ يَرْتَكِبُ مَذَاهِبَ شَنِيعَةً ثُمَّ يَجْتَهِدُ فِي أَنْ يَنْسِبَهَا إِلَى أَبِي الْقَاسِمِ

فَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى فُسَادِ ذَلِكَ أَنَّ الطَّارِئَ لَيْسَ لَهُ بِكَوْنِهِ طَارِئًا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وَجُودِهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ مَعَ أَنَّهُ بِالْفَاعِلِ لِأَجَلِ عِلَّةٍ لِمَا قَدْ بَيَّنَّا مِنْ قَبْلِ فِي جَوَازِ خُلُوقِ الْجَوْهَرِ مِنَ اللَّوْنِ أَنَّ الْعِلَلَ لَا يَجُوزُ أَنْ تُوجِبَ وَجُودَ الذَّوَاتِ ثُمَّ يَقَالُ لَهُ^٣ أَنَّ الطَّرْقَ عِنْدَكَ بِضَادِّ الْبَقَاءِ وَمِنْ حَقِّ الضَّادِّينَ أَنْ يَصْحَحَ أَنْ يَوْجَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدَلًا مِنَ الْآخَرِ وَالْمَحَلَّ عَلَى صِفَةٍ وَاحِدَةٍ فَيَجِبُ أَنْ يَجُوزَ وَجُودُ الْبَقَاءِ فِي حَالِ مَا يَجُوزُ أَنْ يَوْجَدَ الطَّرْقُ وَوُجُودُ الطَّرْقِ بَعْدَ وَجُودِ الْبَقَاءِ كَمَا يَجُوزُ^٤ فِي السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ أَنْ يَطْرُقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ فَإِنْ قَالُوا^٤ أَنَّ انْكَوْنِ

1) Ms. r. ذكرك. 2) Ms. r. لَمْ. 3) Ms. r. folgt hier أَنْ.

4) Ms. r. قالوا.

لَحْدَ اُنْذَى ذَكَرْتُمُوهُ بِأَنْ يُوَخَّرَ اِيجَادَهُ وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ إِذَا وَجِدَ
وَتَقَدَّمَ وَلَمْ^١ يُثَبَّتْ بَعْدَ^٢ الْبَقَاءِ وَلَا ضَدُّ لَهُ وَهُوَ فِي نَفْسِهِ مِمَّا يَصَحُّ
أَنْ [32b] يَبْقَى إِلَى الثَّانِي يَجِبُ أَنْ يَوْجَدَ فِي الثَّانِي لِأَنَّهُ لَا شَيْءَ
يَحِيلُ وَجُودَهُ وَيُؤَثِّرُ فِي عَدَمِهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَوْجَدَ وَيَصَحُّ بَقَاؤُهُ ثُمَّ
يُخْرَجُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ مِنْ غَيْرِ مُؤَثِّرٍ فَإِذَا لَمْ يَثْبُتْ مُؤَثِّرُ يُوَثِّرُ
فِيهِ لَمْ يَجَزْ عَدَمُهُ وَيَجِبُ وَجُودُهُ فَلَا يَكُنْ وَلِلْحَالِ مَا قُلْنَاهُ أَنْ تَعْلَمُوا
جَوَازَ الْعَدَمِ عَلَى الْجِسْمِ إِذَا لَمْ يَثْبُتْ بَعْدَ الْبَقَاءِ وَلَمْ يَثْبُتْ أَنْ لَهُ
ضَدًّا يَنْتَفِي بِهٖ، ثُمَّ يَقَالُ لَهُمْ أَلَيْسَ لِلْجَوْهَرِ حَصَلٌ مُخَيَّرًا فِي ابْتِدَاءِ
مَا يَحْدُثُ وَيَصَحُّ أَنْ يَسْتَمِرَّ تَحْيِيَّةً فِي الثَّانِي وَيَصَحُّ أَنْ لَا يَسْتَمِرَّ بِأَنْ
لَا يَوْجَدُ مَعَ هَذَا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالُ إِنَّمَا اسْتَمَرَ وَلَمْ يَزُلْ لِأَجْلِ
عِلَّةٍ مِنْ حَيْثُ أَنْ اسْتِمْرَارَهُ عِنْدَ مَا يَصَحُّ يَجِبُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَلَ
بِوُجُودٍ مَعْنَى وَكَذَلِكَ كَوْنِ الْجِسْمِ مُسْتَمِرَّ الْوُجُودِ إِذَا صَحَّ وَجِبَ لِأَنَّهُ
إِنَّمَا يَصَحُّ إِذَا لَمْ يَكُنْ ضَدُّ لَأَنَّ مَعَ الضَّدِّ مَحَالَّ اسْتِمْرَارِهِ وَمَتَى لَمْ
يَطْرَأِ^٣ الضَّدُّ فَكَمَا يَصَحُّ ذَلِكَ يَجِبُ فَلَا يَجُوزُ مَعَ وَجُودِهِ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَى
وُجُودٍ مَعْنَى لَمَّا بَيَّنَّاهُ مِنْ أَنَّ الصِّفَةَ الْوَاجِبَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَعْلَلَ بِوُجُودٍ
مَعْنَى عَلَيْهِ، وَبَعْدَ فَإِنَّ النُّقُمَ إِذَا لَمْ يَقُولُوا بِالْأَحْوَالِ لَمْ يَصَحِّ لَهُمْ هَذَا
التَّعْلِيلُ لِأَنَّ كَوْنَهُ بَاقِيًا لَيْسَ أَكْثَرَ مِنْ وَجُودِ الْجِسْمِ وَوُجُودِ الْبَقَاءِ وَلَا
يَجُوزُ أَنْ يَعْلَلَ^٤ مَجْرَدُ الْوُجُودِ بِالْبَقَاءِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَلَ بِالْبَقَاءِ وَجُودُ
نَفْسِ الْبَقَاءِ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَلَ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ

1) fehlt im Mscr. 2) بعد fehlt im Mscr. 3) Mscr. يطرا.

4) مجرد aus Glosse.

سَوَّالٌ آخَرُ قَالُوا إِنَّ الْجِسْمَ يَجُوزُ عَدَمُهُ فِي الثَّانِي وَيَجُوزُ اسْتِمْرَارُ وجوده على البَدَلِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَخْصَصٌ كَمَا نَحْنُ بِأَنَّ يَسْتَمِرَّ وجوده أَوَّلًا مِنْ أَنَّ [32a] يَعمَدُ وَذَلِكَ الْمَخْصَصُ لَا يَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ وجودٌ مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَى أَلْجَوَابُ يَقَالُ لَهُمْ أَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَمِرَّ وجوده لِأَجْلِ أَنَّ الوجودَ قد حصلَ لَهُ وَبَصَحَ اسْتِمْرَارُهُ وَلَمْ يَحْصُلْ ضِدُّهُ فَلِذَلِكَ اسْتَمَرَ وجوده لَا لِأَجْلِ وجودٍ مَعْنَى وَهَذَا كَمَا نَعْلَمُهُ فِي انْعِدَومِ أَنَّهُ يَصْبَحُ عَدَمُهُ وَبَصَحَ وجوده فَإِذَا لَمْ يُوجَدْ مُوجِدٌ اسْتَمَرَ عَدَمُهُ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَمْ يَفْتَقِرْ فِي اسْتِمْرَارِ الْعَدَمِ إِلَى أَكْثَرِ مِنْ أَنْ لَا يَوجِدَهُ مُوجِدٌ وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي الوجودِ إِذَا صَبَحَ وجوده فِي الثَّانِي وَلَمْ يَطْرُقْ ضِدُّهُ وَلَا مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ اسْتَمَرَ وجوده وَلَمْ يَحْتَاجْ فِي اسْتِمْرَارِ وجوده إِلَى مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَى، وَبَعْدَ فَإِنَّ اسْتِمْرَارَ الصِّفَةِ هُوَ نَفْسُ هَذِهِ الصِّفَةِ إِنَّمَا كَانَتْ مِنْ قَبْلِ فَإِذَا لَمْ يَفْتَقِرْ فِي الْإِبْتِدَاءِ إِلَى مَعْنَى فَكَيْفَ يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ فِي الثَّانِي، ثُمَّ يَقَالُ لَهُمْ إِذَا لَمْ تُثَبِّتُوا لِلْجَوْهَرِ ضِدًّا فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعَدَمَ جَائِزٌ عَلَيْهِ فِي الثَّانِي إِلَّا إِذَا ثَبِتَ لَكُمْ أَنَّ الْبَقَاءَ مَعْنَى يَخْلُقُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْجَوْهَرِ وَلِأَجْلِهِ يَبْقَى فَإِذَا لَمْ يَخْلُقْهُ فَنِي فَمَنْ لَمْ يَثْبُتْ لَكُمْ بَعْدَ الْبَقَاءِ لَمْ يُمْكِنْكُمْ¹⁾ أَنْ تَعْلَمُوا²⁾ أَنَّ انْعِدَمَ يَجُوزُ عَلَيْهِ فِي الثَّانِي، فَإِنْ قَالُوا³⁾ أَنَّ الْجِسْمَ حِينَ وُجِدَ لَمْ يَجِبْ وجوده فِي كُلِّ حَالٍ بَلْ صَبَحَ أَنْ يَوجِدَ وَأَنْ لَا يَوجِدَ وَصَحَّ أَنْ يُوَخَّرَ إِبْجَانُهُ إِلَى هَذَا الْوَقْتِ وَصَحَّ أَنْ لَا يُجَدِّثَهُ الْمُحَادَثُ فِيهِ فَلَا يَجُوزُ وَلِذَا مَا قُلْنَا أَنْ يَكُونَ وجوده فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ وَاجِبًا قَبِيلَ لَهُمْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ وجوده فِي كُلِّ حَالٍ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْدَاثِ جَائِزًا صَحِيحًا عَلَى

1) Msor. يضرا. 2) Msor. يمكنك. 3) Msor. تعلم.

4) Randglosse: سؤال آخر.

أَن يَوجد في الثاني والثالث ولا يَوجد فيه البقاء فلا يكون باقيا مع استمرار [31b] وجوده كما أَن الجسم لَمَّا كان متحركا لوجود الحركة صَحَّ أَن يَوجد في الثاني والثالث ولا توجد فيه الحركة فإن قالوا أَن الجسم في الثاني يَوجد لأجل البقاء ولا يَوجد لأجل الحركة لصَحَّ أَن يَبقى¹ ولا حركة ولا يصَحَّ أَن يَستمر وجوده ولا بقاء قيل لهم² فيجب أَن يَحتاج في وجوده إلى البقاء مع أَن البقاء

يَحتاج في وجوده إلى وجود الجسم وهذا فاسد بما ذكرناه
ذَكَرْ جُمْلَةً مِنْ أَسْئَلَتِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَالْجَوَابُ عَنْهَا
سَوَّالٌ لَهُمْ قَالُوا وَجَدْنَا الْجِسْمَ قَدْ حَصَلَ بَاقِيَا بَعْدَ أَن لَمْ يَكُنْ بَاقِيَا
وَذَاتُهُ فِي كِلَيْهِمَا لِخَالِفَيْنِ مُوجُودَةٍ³ وَلَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ بَاقِيَا لَوْجُودِ نَفْسِهِ
وَلَا لِعَدَمِهَا وَلَا لِعَدَمِ مَعْنَى فَالْوَاجِبُ أَن يَكُونَ بَاقِيَا لَوْجُودِ مَعْنَى
الْجَوَابُ يُقَالُ لَهُ إِنَّا قَدْ بَيَّنَّا فِيْمَا تَقَدَّمَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْبَاقِيَا بِكَوْنِهِ بَاقِيَا
صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وَجُودِهِ وَأَنَّهُ لَمْ يَتَجَدَّدْ عَلَيْهِ إِلَّا الْعِبَارَةُ وَلَا يَجُوزُ
أَن يَكُونَ الْعِبَارَةُ وَصْلَةً إِلَى الْمَعْنَى وَإِنْبَاتُهَا فَيَجِبُ أَن يَفْسُدَ مَا ذَكَرُوهُ
وَبَعْدَ فُلُو كَانٍ لَهُ بِكَوْنِهِ بَاقِيَا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وَجُودِهِ لَمَّا وَجِبَ أَن
تَكُونَ الصِّفَةُ نَعْلَةً لِأَجْلِ أَنَّ الصِّفَةَ قَدْ تَجَدَّدَتْ فِي حَالٍ يَجِبُ
تَجَدُّدُهَا وَالصِّفَةُ إِذَا وَجِبَ تَجَدُّدُهَا اسْتَغْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ
مُوجِبٍ يَوجِبُهَا لَمَّا قَدْ عَرَفْنَا أَن تِلْكَ الْعِلَّةُ لَا بَدَّ مِنْ أَن تَكُونَ لَهَا
صِفَةً مُتَجَدِّدَةً فِي حَالٍ يَجِبُ تَجَدُّدُهَا⁴ وَيَسْتَعْنَى عَنِ عِلَّةٍ
آخَرَى لِوُجُودِهَا عِنْدَ الصَّحَّةِ وَهَذَا قَائِمٌ فِي الْبَاقِيَا فَلَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ
بَاقِيَا لِعِلَّةٍ

1) Ms. يبقا. 2) Ms. له. 3) Ms. hier aus späterer Stelle:

4) Ms. تجددها, Punkte von späterer Hand. فالواجب أن يكون باقيا.

بسكون ما يستقر عليه ثم لا يجب إذا حدث السكون في الجسم
التحتاني أن يحدث السكون حالا بعد حال في الجسم الفوقاني
وكذلك لا يجب وإن حدث البقاء حالا بعد حال أن يكون الجسم^١
حادثا حالا بعد حال قبل له أن سكون التحتاني لا يكون علّة في
سكون الفوقاني لأنّه يجوز مع سكون التحتاني أن يتحرك الفوقاني
يجوز أن يسكن هذا الفوقاني مع زوال سكون التحتاني بأن يكون
معلّقا بعلاقة

دليل آخر قد عرفنا أن البقاء لو كان معنّى يحلّ الجسم لوجب
أن يحتاج في وجوده إلى وجود الجسم فلو كان الجسم موجودا في
الثاني لأجله لكان لا يوجد في الثاني ما لم يوجد البقاء ولا يجوز
أن يوجد البقاء ما لم يوجد الجسم وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد
منهما مشروطا بصاحبه وهذا يستحيل كما يستحيل أن يكون الشئ
مشروطا بنفسه

دليل آخر وهو أننا إذا بينّا أنّه لا صفة للباقي بكونه باقيا فلو كان
البقاء معنّى لكان قولنا باقٍ يفيد وجود البقاء كما أن قولنا أسود
يفيد وجود السواد لما لم يكن له بكونه أسود حال ولو كان قولنا
باقٍ يفيد وجود البقاء لوجب أن لا يسمى الله تعالى باقيا وأن لا
يكون باقيا في الحقيقة وقد عرفنا فساد ذلك، والعجب من هؤلاء
إذا علّوا كون الجسم باقيا بوجود البقاء ولم لا يقولون بالأحوال وليس
هناك إلا اثبات البقاء فكأنهم علّوا وجود البقاء بنفسه وليس يخفى
فساد ذلك على أحد

دليل آخر ويدلّ على ذلك أيضا أن الجسم لو كان باقيا ببقاء لجاز

الجنس بصحّ أن يوجد لكنّه لا يسمّى حركةً ولا يمكنه أن يقول
 أنّ ذلك [30b] المعنى يصحّ أن يوجد لكنّه لا يسمّى بقاءً لأنّه لا
 يُعقل ذلك الجنس إذا لم يكن بقاءً كما يعقل جنس الكون في
 ذلك المكان وإن لم يكن يسمّى حركةً وبعد فلو كان ذلك المعنى
 موجوداً في حال حدوث الجسم لكان علّة في وجوده وقد بينّا من
 قبل أنّ المعاني لا تسوجب حدوث البدوات، فإن قيل في الجسم
 حال حدوثه معى يصادّ البقاء فيمنع من وجود البقاء وهو الطرّو قيل
 له أنّ ما ذكرناه يُفسد ما قلناه وبعد فإن من حقّ الصّديّين أن
 تصحّ فيهما طريقة البدل فيجوز أن يوجد كلّ واحد منهما بدلاً
 من الآخر فكان يصحّ من الله تعالى أن يخلق البقاء في الجسم في
 ذلك الوقت بدلاً من أن يخلق الطرّو فيه

دليل آخر واحد ما يدلّ على ذلك أنّ الجسم لو كان باقياً ببقاء
 لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين أمّا أن يكون باقياً أو غير
 باقٍ فلو كان باقياً لكان باقياً ببقاء آخر لأنّ الطريقة فيه وفي الجسم
 واحدة وهذا يسوجب حدوث ما لا ينتهى من البقاء ولو كان غير
 باقٍ وكان يحدث حالاً بعد حالٍ ويحصل وجود الجسم في كلّ حالٍ
 لأجله لوجب أن يحدث الجسم في كلّ حالٍ لأنّ العلّة لا يجوز
 أن تكون حادثّة والصفة الموجبة عنها مستترةً باقيةً لأنّ هذا
 ينقص كونها علّةً وإذا كان الجسم يحدث حالاً بعد حالٍ وجب أن
 يكون له محدثٌ في كلّ حالٍ وإذا صحّ من الله تعالى أن يُحدثه
 في الوقت الأوّل ولا يحدث له البقاء صحّ أن يحدثه في الوقت
 الثّاني ولا يحدث له البقاء فهذا يؤدّيه إلى القول بنفى البقاء مع
 أنّ سائر ما يوردونه على ابراهيم يُفسد ما يقوله هؤلاء إذا ارتكبوا
 هذا المذهب، فإن قيل أليس الجسم الثقيل أمّا [31a] يدوم سكونه

ولا يجوز أن يقال أن الوقت [30a] وقت لا بصحّ وجوده فيه لأجل أنه يقدر على إحداث الجوهر فى الوقت الذى كان يصحّ أن يخلق ذاك البقاء فيه ولا يجوز أن يقال إنما يستحيل وجوده لاستحالة الصفة الموجبة عنه لأننا قد بينّا أنه ليس هناك صفة غير استمرار الوجود واستمرار الوجود لا يكون أكثر من الوجود لأن استمرار الصفة لا يكون أكثر من الصفة وتلك الصفة كانت حاصلة فى حال الحدوث إلا أنّها لم تكن متوالية، وبعد فإنّ العلة إذا أوجبت صفة من الصفات فإنّها تكون تابعة لتلك العلة فى حصولها فيكون ثبوتها تابعا لثبوت العلة وصحتها لصحة العلة واستحالتها لاستحالة العلة وإذا كان كذلك لم يجوز أن تحصل استحالة وجود العلة لمكان استحالة الصفة لأنّ هذا عكس ما يقتضيه النظر فإن قيل أو ليس يستحيل أن تحدث فى الجسم الحركة إلى المكان العاشر فى الوقت الثانى مع أنّ الجسم يحتمله ولا وجه يحيل وجود ذاك الكون فيه إلا استحالة الصفة الموجبة عنه فكيف يجوز أن يقال أنّ استحالة الصفة لا تكون مؤثرة فى استحالة العلة قيل له أنّنا نجعل استحالة كونه كائنا فى المكان العاشر فى الوقت الثانى تابعة لاستحالة وجود الكون وأحلنا وجود الكون فيه فى الوقت الثانى مع أنّ الكون يختصّ بالمكان العاشر لفقد شرطه لأنّ حدوثه فى حال بقاء الجسم مشروط بأن يصادف كون الجسم فى المكان التاسع فلذلك لم يصحّ أن يطرى^١ عليه والجسم فى المكان الأوّل، فإن قيل أليس عندكم أنّ الحركة لا يجوز وجودها فى الجسم فى حال الحدوث مع أنّ الجسم يحتملها^٢ قيل له أنّ ذلك

1) بطرا. Msar. 2) Msar. يحتمله.

على المعانى [296] ويجب أن تكون الصفات معلومةً أولاً ثم يُعبّر عنها وكذلك المعانى، وبعد فإن هذا يوجب أن يكون للمعاد بكونه معاداً صفة زائدة على حدوثه لأنّه قد كان مبتدأً مَحْدَثاً ولم يسمو معاداً، وبعد فإن الباقي لو كان له بكونه باقياً صفة زائدة على وجوده لكان له بكونه فائناً صفة زائدة على وجوده ولكن كونه فائناً مصاداً لكونه باقياً لأنهما يستحيل أن يحصل لا لوجه سوى التضاد ومن حق الصفتين المتضادتين إذا احتاجت إحداهما إلى أمر أن تكون الأخرى محتاجة إليه فإذا كان كونه باقياً محتاجاً إلى وجوده وجب أن يكون كونه فائناً محتاجاً إلى وجوده يبين ذلك أن كون الواحد ممّا عالماً ممّا ضاد كونه¹⁾ جاهلاً افتقر أحدهما إلى ما يفتقر إليه الآخر فإن قيل أن كونه فائناً يفيد عدمه بعد الوجود قيل له وكونه باقياً يفيد وجوده بعد أن كان موجوداً، فثبت بهذه الجملة أن الباقي ليس له بكونه باقياً صفة زائدة على الوجود فإذا كان موجوداً لا لعلّة لم يجوز أن يكون باقياً لعلّة دليل آخر وأحد ما أُستدلّ به أن الباقي لو كان باقياً ببقاء لكان يصح أن يوجد البقاء في الجسم في حال حدوثه لأنّه يحتمل ذلك ولا وجه يحيل وجوده فيه، فإن قيل لم قلتم أنّه لا وجه يحيل وجوده في حال الحدوث قيل له لو كان هناك وجه يحيل لكان ذلك الوجه لا يخلو من أمور أمّا أن يكون الجوهر غير محتتمل له أو يكون الوقت وقتاً لا يصح وجود ذلك فيه أو تكون الصفة الموجبة عن ذلك المعنى مستحيلة عليه ولا يجوز أن يقال أن الحّل لا يحتمله لأنّه إنّما يحتمله للحيرة وهو في حال الحدوث موجودٌ مكبّرٌ

1) Maer. كونه wiederholt.

الْقَرْمِيسِيْنِ الْبَاقِي لَا يَكُونُ بَاقِيَا بَقَاءً وَذَهَبَ مَذْهَبُ أَبُو الْحَسَنِ
[24a] فِي إِفْنَاءِ الْجَوَاهِرِ وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ أَنَّ الْجَوْهَرَ يَكُونُ بَاقِيَا بَقَاءً بِحَلِّهِ
وَالَّذِي يَذَلُّ عَلَى صَاحَّةٍ مَا نَذَهَبَ إِلَيْهِ وَجْوهٌ

أَحَدَهَا أَنَّ الْبَاقِيَ لَيْسَ لَهُ بِكَوْنِهِ بَاقِيَا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وَجُودِهِ
وَأَمَّا يَفِيدُ اسْتِمْرَارَ الْوُجُودِ وَاسْتِمْرَارُ الصِّفَةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً
زَائِدَةً عَلَيْهَا كَمَا أَنَّ اسْتِمْرَارَ الْعَدَمِ لَا يَكُونُ صِفَةً زَائِدَةً عَلَى الْعَدَمِ
يَبِينُ ذَلِكَ أَنَّ الْوُجُودَ إِذَا كَانَ يَتَجَدَّدُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ فَالْصِّفَةُ
الَّتِي لَهُ بِالْوُجُودِ هِيَ الَّتِي كَانَتْ مِنْ قَبْلُ وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّ هَذِهِ النِّصْفَةَ
مِنْ قَبْلِ أَنْ يَكُنْ لَعَلَّةٌ فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ فِي اثْنَانِ نَعْلَةً وَعِلٌّ
هَذَا إِلَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ الْعَلَّةَ الْمَوْجِبَةَ لِلصِّفَةِ مَتَرَاخِيَةٌ عَنْهَا فَإِنْ قِيلَ لَهُ
قُلْتُمْ أَنَّ الْبَاقِيَ لَيْسَ لَهُ بِكَوْنِهِ بَاقِيَا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وَجُودِهِ قِيلَ لَهُ
لَأَجَلِ أَنْ كَدَّ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ عِلْمِ غَيْرِهِ مَوْجُودًا مَتَوَالِي الْوُجُودِ فَقَدْ
عِلْمُهُ بَاقِيَا وَكَدَّ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ عِلْمِ غَيْرِهِ بَاقِيَا فَقَدْ عِلْمُهُ مَوْجُودًا غَيْرَ
مَتَجَدِّدِ الْوُجُودِ فَلَوْ كَانَ لَهُ صِفَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى مَا قُلْنَا لَكَانَ لَا يُمْنَعُ
أَنْ يُعْلَمَ أَحَدُهُمَا وَلَا يَعْلَمَ الْآخَرُ وَلَئِنَّ كَانَ لَا يُمْتَنَعُ أَنْ يَحْصَلَ
هَوَاءٌ وَغَيْرُهُ مَوْجُودًا غَيْرَ مَتَجَدِّدِ الْوُجُودِ وَلَا يَكُونُ بَاقِيَا أَوْ يَكُونُ
هَوَاءٌ وَغَيْرُهُ بَاقِيَا وَلَا يَكُونُ مَوْجُودًا غَيْرَ مَتَجَدِّدِ الْوُجُودِ، وَبَعْدَ
فَإِنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ إِثْبَاتُ الصِّفَةِ لِلذَّاتِ وَلَا يَكُونُ إِلَى إِثْبَاتِهَا سَبِيلٌ لَا
مِنْ طَرِيقِ الضَّرُورَةِ وَلَا مِنْ طَرِيقِ الدَّلِيلِ وَلَسْنَا نَعْلَمُ الْبَاقِيَ بِكَوْنِهِ
بَاقِيَا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى مَا قُلْنَاهُ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْلَمَ فَيَجِبُ أَنْ لَا
يَفِيدُ أَمْرًا زَائِدًا قَوْلُنَا بِأَنَّهُ مَتَوَالِي الْوُجُودِ، فَإِنْ قِيلَ يُمْكِنُ
أَنْ يَسْتَدَلَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ بِأَنْ يُقَالَ قَدْ وَجَدْنَاهُمْ يَسْتَوْنَهُ بَاقِيَا بَعْدَ
أَنْ لَهُ يَسْتَوِي بِذَلِكَ مَعَ وَجُودِهِ فِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ قِيلَ لَهُ لَا
يَصَحُّ الاسْتِدْلَالُ بِالْعِبَارَاتِ عَلَى الصِّفَاتِ كَمَا لَا يَصَحُّ الاسْتِدْلَالُ بِهَا

الكون فلهذا استحال خلوه من الكون لا لآته^١ يحتمله وهذه العلة
مفقودة في اللون لأن الجواهر بما بيناه من قبل كما يحصل في جهة
لوجود الكون لا يحصل فيها لأجل اللون ثم يقال لهم لو كان احتمال
الجواهر لعرض من الأعراض يقتضى وجود ذلك العرض فيه لوجب
أن يوجد في الماحل انضدادان لأنهما يحتملها بل كان يجب أن
يوجد فيه ما لا نهاية له من الأعراض لآته يحتمل ما لا يتناقض
سؤال قانوا قد عرفنا أن الجواهر لا يجوز أن يخلو من اللون بعد
وجوده فيه فوجب أن لا يجوز خلوه منه في حال من الأحوال قيل
له إنما لم يجز^٢ خلو الجواهر من اللون بعد وجوده فيه لأجل
أن اللون إذا انتفى مع جواز أن لا ينتفى فلا بد من أمر يؤثر في
انتفائه وذلك الأمر ليس إلا طرو^٣ الصد وحال ذلك الصد كحاله
في أن البقاء جائز عليه فيجب أن لا يجوز خلوه منه بعد وجوده
فيه وليس كذلك سبيل الجواهر إذا لم يوجد فيه لون من
الألوان أصلا لأن العدم المستمر لا يكون متعلقا بوجود ضد أو ما
يجرى مجرى انصد كالعدم المتجدد مع جواز أن لا يتجدد
ألا ترى أن السواد كان معدوما قبل وجود الجواهر ولم يكن عدمه
متعلقا بوجود ضد كما كان مستمرا

مسئلة في أن الجواهر لا يجوز أن يكون باقيا لعل

لا خلاف بين شيوخنا في أن الجسم لا يجوز أن يكون باقيا ببقاء
وقد قال بذلك شيخنا أبو الحسين الخياط وقال بأن الجواهر
يعدم بأن يتعلف كون القديم تعالى قادرا بإعدامه وقال أبو حفص

١) Mscr. لا لآته. ٢) Mscr. يجب. ٣) Mscr. طروا.

الالوان المتضادة الْجَوَابُ أَنَّ ما ذكره جُمع بين أمرين مختلفين من غير علّة وبعد فأنّه يقال لهم أَنَّ الخلو لا يُقاس على الاجتماع لأنّ هذه الأضداد كما تتضادّ في الوجود لا تتضادّ في العدم ولا يمتنع خلو الجواهر من هذه الأضداد وإن استحال وجود هذه الأضداد فيها يبيّن ما قلناه أَنَّ الأحمر قد انتفى عنه السواد والبياض وصحّ ذلك فيه وإن استحال اجتماع السواد والبياض فيه فإن قالوا إنّما قلنا ذلك لأنّ بُعد أحدهما في العقل كبعد الآخر قيل لهم بما ذا علمتم أنّ بُعد أحدهما كبعد الآخر في العقل فإن ادّعوا الصّروّة لم يصحّ لأنّا لا نعلم ذلك وإن قالوا نعلم ذلك باستدلال طوّبوا بإيراد الدلالة عليه ولن يجدوا إليها سبيلا

سؤال قالوا قد عرفنا أَنَّ الجواهر يستحيل خلوها من الكون وأنّما استحال خلوها من ذلك لأنّه يحتمل هذه العلّة حاصلّة في اللون فيجب أن يستحيل خلوها من اللون الْجَوَابُ يقال لهم لِمَ قلتم أنّ للجواهر أنّما استحال خلوها من الكون لأنّه يحتمل فإن قالوا أنّ الجواهر^(١) لمّا لم يحتمل ذلك وجب خلوها منه والعلّة هي التي يثبت للحكم بثبوتها وبزوالها قبيل لهم هذا القدر لا يدلّ على صحّة العلّة لأنّا نعلم أنّ الجواهر يجب تخيّزه عند وجوده ويستحيل ذلك عند عدمه ومع ذلك فأنّه لا يجوز أن يعلّل التخيّز بالوجود وأنّما يقضى بصحّة العلّة إذا ثبت الحكم بثبوتها وزال بزوالها ولا يكون هناك أمر آخر يكون تعليقه الحكم به أولى، ثمّ يقال لهم ما أنكرتم أنّ [286] الجواهر أنّما استحال خلوها من الكون لأنّه لتخيّزه لا يوجد إلّا ويكون في جهة من الجهات ولا يحصل في تلك الجهة إلّا لوجود

1) Ms. العرض.

هيئةً وإذا كان كذلك لم يجوز ما قلتموه قيل له هذا نَحْوُ أيضًا
 بل يمكن تصوّر ذلك من دون أن يكون على هيئة بأن يرى منتقص
 لحدّ عن إدراك ما فيه من ^(١) لون وبعد فأنّه ليس يجب أن ينفي ما
 لا يمكنه تصوّره فأنّا لا نتصوّر أكثر ما نثبتنه من الأعراض ولا يصحّ
 تصوّر القديم ويصحّ اثباته مع ذلك وبعد فلو كان لا يجوز أن يرى
 ألا على هيئة لكان الواجب بما قدّمناه من الدليل أن يجوز أن
 يوجد للجوهر وإن كان لا تصحّ رؤيته بأن يكون خاليا من اللون
 سؤال ^(١) فالوا أن إدراكنا للجوهر من طريق اللمس مثل إدراكنا من
 طريق العين لأنّ الصفتين تتعلّقان بمتعلّق واحد على وجه واحد
 ومع هذا فأنّا نفصل بين أن نرى الجوهر بالعين وبين أن ندركه
 باللمس وأنما نفصل بين الأمرين لأنّ إذا أدركناه بالعين أدركنا
 بالعين اللون فيه وليس كذلك سبيلنا إذا أدركناه لمسا فثبت
 بذلك أنّه لا يجوز أن يخلو الجوهر من اللون انجواب يقال لهم إنّما
 نفصل بين أن ندرك الجوهر بالعين وبين أن ندركه باللمس وإن
 كانت الصفتان مثليّين لاختلاف طريقيهما لا لأجل ما ظننتموه وقد
 عرفنا أنّ أحدنا يفصل بين أن يعلم وجود الشيء بالخبر وبين أن
 يعلمه بالإدراك وإن كان العلمان مثليّين لاختلاف طريقيهما وبعد
 فلو كنّا ندرك السواد باللمس عند إدراكنا للجوهر لكنّا نفرق مع
 ذلك بين أن ندرك الجوهر واللون بالعين وبين أن ندركهما باللمس
 وكان لا يجب لمكان هذه التفارقة اثبات معنى آخر في الجوهر تتعلّق
 الرويّة به دون الإدراك لمسا وكذلك سبيل ما ذكره
 [28a] سؤال قالوا لو جاز خلو الجوهر من اللون لجاز أن تجتمع فيه

الذى يجاور محلّ حيبته لا لأجل أنّه ألفه بل لأجل أنّه محتاج فى تبيينه لما يدركه الى أن يكون هناك حركة نحو ما تحصل بهبوب الريح أو يكون هناك حرّ أو برد فإن قيل إنّما لا يتبين ذلك لأن فيه روايح مختلفة وطعوماً مختلفة قيل له يجب أن يتبين ذلك [27a] كما يتبين إذا خلط بعض الأجسام التى فيها ضعوم وروائح ببعض وقد عرفنا أنّه ليس يُجدّ حال هذه الاجسام كما ليس¹ يُجدّ حال ما ذكرناه من الأجسام التى لها طعوم مختلفة إذا امتزجت واختلطت² فإن قيل إنّما لا يتبين ذلك لقلته قيل له إذا كان الجسم الذى نستنشقه كثير الأجزاء وفى كلّ جزء منها جزء من الرائحة فلا بدّ من أن يتبين ذلك كما يجب أن يتبين لون الجسم الكثير إن³ كان فى كلّ جزء منه جزء واحد من اللون دليل آخر وأحد ما يدلّ على ذلك أن الصوت لا يحتاج فى وجوده بما نبينه من بعد إلى أكثر من المحلّ وقد عرفنا أن المحلّ قد يخلو من الصوت رأساً مع احتماله فالواجب أن يجوز أن يخلو من اللون لأنّه لا فرق بين الأمرين

ذكر جملة من أسألهم فى هذه المسئلة والجواب عنها سؤال قالوا لا يجوز أن يوجد الجوهر ولا يصرّح أن يرى ولا يجوز أن يرى إلا على قية والهيئة لا بدّ من أن تكون لوناً من الألوان فذلك يجب أن يقضى باستحالة خلو الجوهر من اللون الجواب يقال لهم قولكم أنّ الجوهر لا يجوز أن يرى إلا على قية تسمى فيها ينازعون بل من جوّ خلو الجوهر من اللون يجوز أن يرى [27b] لا على هيئة فإن قيل لا تتصور رؤية الجوهر من غير أن يكون على

بلغت المقابلة. 2) Hier folgt im Msor. fehlt im Msor. 1) ليس 3) وان. Msor. يتلوه الجزء الثالث

ويمنع من إيجاب لما يوجبه قيل له غذا لا يصح لأن الجواهر إذا
 جعل موجبا للون فليس يمكن أن يقال أنه موجب لجنس مخصوص
 دون غيره من الألوان فإذا كان كذلك كان كذا لون [266] يخلفه
 الله تعالى فيه مبتدأ من جنس ما يجوز أن يتولد عن الجواهر فلا
 يصح أن يمنعه من التوليد فإذا لا بد على هذا الموضوع إذا فعل
 الجواهر من أن يكون مولدا ولا بد من أن يعال أنه لا يجوز أن يوجد
 ألا ويكون مولدا للون وقد عرفنا أن هذا لا يصح فيما يوجبه
 السبب لتمييز عما توجبه العلة

ذليل آخر ويدل على صحة ما قلناه في أصل المسئلة أنه قد ثبت
 فيما بيننا جواهر وأجسام خالية من الطعوم والروائح فإذا صح ذلك
 في الطعم والرائحة فالواجب أن يصح في اللون لأن العقل لا يفصل
 بينهما والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة فإن قيل لم
 قلت أن هاهنا جواهر خالية من الطعوم والروائح قيل له نحن
 نستنشق الهواء والماء فلا نجد لها رائحة ولا نجد للهواء طعما
 وكذلك لا نجد الطعم لظاهر العنبية والاحاصية وإن جاور اللهاة وقد
 عرفنا أن المدرك إذا حصل على الصفة التي عليها يدرك وحصل على
 الواحد مما على الصفة التي عليها يدرك وارتفعت الموانع فالواجب
 أن ندركه^١ ويجب أن نعلم ما ندركه إذا لم يكن هناك لبس فإن
 قيل إنما لا نتبينه لأننا ألغناه قيل له أن ألف الشيء لا يقتضى أن
 لا يتبين ذلك عند الإدراك يبين ذلك أن أحدهما قد ألف الإدراك^٢
 تفهّم مع هذا فإنه يتبين ما يدركه وإنما لا يتبين الهواء الرقيق

1) Ms. nach im على. 2) Von an aus Glosse.

3) Ms. ادراك.

هذه الذات صادرا عنها، على أنَّ الموجب عن العلة يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة والوجود بالحدوث يكون بالفاعل فلا يصحَّ أن تكون العلة موجبة لوجود الذات فإن قيل أليس من قولكم أنَّ السبب يوجب وجود المسبب لَمَّا هو عليه [26a] مع أنَّ وجود المسبب بالفاعل يحصل قَلِمَ لا يجوز أن تكون العلة موجبة لوجود الذات وإن كان ذلك الوجود حاصلًا بالفاعل قيل له أنَّ السبب في الحقيقة لا يوجب وجود المسبب والموجب هو الفاعل يفعل المسبب عند فعله للسبب، بعد فلو كان الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة أو إيجاب السبب لَمَّا كان بأن يُوجب أحد الضدَّين أَوْسَى من أن يُوجب الضد الآخر لأنَّه لا مُتَخَصِّصٌ يَخْصُصُهُ بإيجاب أحدهما دون الآخر وهذا يوجب أن يكون موجبا للضدَّين بل الأضداد في حالة واحدة ولا يلزم عليه الاعتماد في توليده للكون لأنَّ هناك ما يَخْصُصُ لتوليده للكون في أقرب الجهات إلى جهة محله لاستحالة الطفر على ١) محله، ومما يدلُّ أيضا على أنَّ الجوهر لا يوجب اللون إيجاب السبب للمسبب أنَّه لو كان كذلك لوجب أن تشترك الجواهر كُلُّها في اللون لأنَّها جنس واحد وبمثل هذا يُعلم أنَّه لا يوجب إيجاب العلة للمعلول، وبعد فكان يجب أن يصحَّ أن يوجد الجوهر ويعرض عارض فيمنعه من توليده للون فيخلو من اللون لأنَّ ذلك واجب فيما يوجب السبب لينفصل موجب السبب عن موجب المعلول فإن قيل هذا لا يصحَّ لأنَّ العارض الذي يعرض فيمنعه ٢) من إيجاب اللون لا يكون إلَّا ألوان آخر فلا يخلو من اللون لأنَّه بين أمرين بين أن يوجد فيه لون قد أوجبه وبين أن يوجد لون

1) besser. 2) Ms. فيمنع.

للحقيقة للتحيز فمع التحيز لا بد من ثبوته وجد اللون فيه أو لم يوجد، ولا يجوز أن يحتاج في احتماله للون إلى وجود اللون فيه لأنه يحتمل [25b] الصدّيق ويحتمل ما لا يتناهى فكان يجب أن يوجد فيه الصّدان وأن يوجد فيه ما لا يتناهى من اللون، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في منعه لمثله من أن يحصل بحيث هو لأنه قد ثبت أن هذا للحكم واجب مع حصول التحيز سواء كان فيه لون أو لم يكن ولأنّ للحكم الواحد لا يجوز أن يحتاج إلى الشيء وصدّه، ولأجل أنه كان يجب أن يكون هذا للحكم صادراً عن اللون مع أنه مقتضياً^١ عن التحيز وبهذا أيضاً نعلم أنه لا يحتاج إليه في احتماله للعرض ولا في صحة إدراكه بالخاصتين، وبعد فلو صحّ ذلك لكان لا مانع يمنع من جواز خلوه من اللون وكان يجب أن يقال بأنّه لو خلا من اللون لما صحّ إدراكه وكان يجب أن يجوز وجوده من غير أن يكون مُدرّكاً، فقد ثبت بهذه الجملة أنّه لا يحتاج الجوهر إلى اللون في وجه من الوجوه

ولا يجوز أن يوجب الجوهر اللون لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو الإيجاب من أحد أمرين أمّا أن يكون إيجاب العلة للمعلول أو يكون إيجاب السبب للمسبّب، ولا يجوز أن يقال أنّ الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة للمعلول لأنّ العلة لا توجب الذات وإنما توجب الأحكام لأجل أن العلة لا توجب الصفة لذات دون غيرها إلا وتكون مختصة بها^٢ ولا تختص بها^٢ إلا وتكون موجودة فيترتب وجودها على وجود هذا المعلول فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود

1) Ms. مقصاً.

2) Ms. به.

الأكوان ما لا يتناقض وكان يجب أن نكون اللون داخلا تحت مقدورنا كالكون [25a] لأن كون الجوهر كائنا في جهة إذا كان يقف على قصدنا وداعينا وكان لا يجوز أن تؤثر أحوالنا في نفس هذه الصفة فلا بد من أن تؤثر في وجود ما له ولأجله تحصل هذه الصفة فان كان اللون كالكون في التأثير في حصول هذه الصفة فالواجب أن يكونا سواء في أنهما يوجدان بنا ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في حكم يجب له في حال وجوده لأن الحكم الذي يجب له في حال وجوده لا يخلو من أن يكون احتماله للعرض أو منعه مثله من أن يحصل بحيث هو أو صحة إدراكه بالحاستين وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يحتاج إلى اللون في احتماله للعرض لأنه ليس يخلو من أحد أمرين أما أن يحتاج إليه في احتمال نفس الكون^١ أو يحتاج إليه في احتمال عرض آخر وقد عرفنا أنه لا يحتاج إلى اللون في احتماله للكون لأجل أنه مع تحييه يجب أن يكون فيه كون سواء وجد فيه اللون أو لم يوجد فإذا لا يحتاج في احتماله ذلك إلى وجود اللون فيه ولأنه ليس بأن يقال يحتاج في احتماله للكون إلى وجود اللون فيه بأولى من أن يقال يحتاج في احتماله للون إلى وجود الكون فيه فيجب أن يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه وبعد فإنه لو احتاج في احتمال عرض من الأعراض إلى وجود اللون فيه لكان يحتاج ذلك العرض في وجوده إلى وجود اللون وقد عرفنا أنه لا يحتاج شيء من الأعراض إلى وجود اللون فيه وبعد فإن احتماله لبعض الأعراض حكم واحد وليس يجوز أن يحتاج في ذلك للحكم إلى الشيء وضدّه، على أن احتمال الجوهر للعرض حكم يجري مجرى

١) Mss. اللون.

في كونه جوهرًا إلى وجود اللون لأنّه قد كان جوهرًا في حال عدمه
 وأنّ (١) اللون يقع على شيء وضدّه ولا يجوز أن يحتاج في صفة من
 الصفات إلى أمرين ضدّين ولأنّه لو كان كذلك لكان لا يخلو اللون
 من أن يكون شرطًا في كون الذات جوهرًا أو يكون علّة فيه ولا
 يجوز أن يكون علّة لأنّه لا يجوز أن يكون صفة الذات موجبة عن
 علّة لا سيّما ولا يجوز أن يكون المعنيان الضدّان يوجبان (٢) صفة
 واحدة ولا يجوز أن يكون شرطًا لأنّ صفة الذات لا تكون مقصورة في
 صحتها وثبوتها على أمر زائد على الذات، ولا يجوز أن يحتاج إلى
 اللون في تحييزه لهذين الوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما في أنّه
 لا يحتاج إلى اللون في كونه جوهرًا ولأنّه قد ثبت أن اللون (٣)
 يحتاج في وجوده إلى تحييز الجوهر فكان يجب أن يكون كلّ واحد
 منهما محتاج إلى صاحبه ووجد الحاجة واحد وهذا محال لأنّه يقتضى
 أن يكون الشيء محتاجًا إلى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في
 كونه كائناً (٤) لأنّه لو كان كذلك لكان اللون يؤثر في هذه الصفة
 كما يؤثر فيه وجود الكون ولو كان كذلك لاسمحاح أن ينتقل في
 الخاليات بلون واحد كما اسمحاح أن ينتقل فيها بكون واحد وكان
 يجب أن يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان وهو في محاذاة واحدة
 كما يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان ولحاذاة واحدة وكان يجب
 أن تكون الصفة الواحدة موجبة عن جنسين مختلفين وكان يجب
 أن لا يحصل في جهة إلاّ بجنس من اللون مخصص وهذا يوجب
 أن يُثبت من أجناس الألوان ما لا يتناقض كما يثبت من أجناس

1) و fehlt im Mscr. 2) so der durch Glosse korrigierte Text.

3) Mscr. الكون. 4) Mscr. wiederholt كائناً.

فقد اختلف وجه الحاجة فلا يلزم أن يكون محتاجا إلى نفسه فإن قيل ما أنكرتم أن اللون يحتاج في وجوده إلى تمييز الجواهر والجوهر يحتاج في وجوده إلى وجود اللون فقد اختلف وجه الحاجة فيه كما اختلف وجه الحاجة فيما ذكرت قيل له معما احتياج اللون إلى تمييز الجواهر والجوهر يحتاج في تمييزه إلى وجوده فقد احتياج اللون في وجوده إلى وجود الجواهر فإن كان بواسطة فيجب أن يكون وجه الحاجة واحدا فإن قيل أن للجوهر إذا احتياج في كونه كائنا إلى وجود الكون والكون يحتاج في وجوده إلى وجود الجوهر وجب أن يكون وجه الحاجة واحدا قيل له ولا سواء لأن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى أن يكون كائنا في جهة مخصوصة حتى إذا احتياج الكون في وجوده إلى وجود الجوهر احتياج إلى أن يكون كائنا في جهة مخصوصة فيلزم أن يحتاج الشيء إلى نفسه إذ قد ثبت أنه يحتاج في كونه كائنا في تلك الجهة إلى وجود الكون فقد ظهر بهذا الفرق بين الموضعين، ويدد على أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى اللون أنه لو كان كذلك لصح أن يوجد اللون مع عدم الجوهر لأن من حق المحتاج إليه أن يصح وجوده مع عدم المحتاج لتمييز المحتاج من المحتاج إليه ألا ترى أن الحياة لما احتاجت في وجودها إلى وجود البنية صح وجود البنية مع عدم الحياة ولا يجوز أن يحتاج الجوهر إلى اللون في صفة تحب له في حال وجوده [24b] لأن تلك الصفة لا تخلو أما أن تكون كونه جوهرًا أو كونه متخيّرًا أو كونه كائنا في جهة دون جهة، ولا يحتاج

1) Im Mscr. eine, nach dem Schriftgebrauch des Manuscriptes
مهما aufzulösende, Zusammenziehung.

انطق بصحة حدوث المراد ينوب منابه في صحة وجود الإرادة معه وإن كان صدا للعلم قبل له لا نقول أيضا في الإرادة أنها تحتاج إلى العلم بصحة حدوث المراد بل نقول أن كون المراد مريدا يحتاج إلى أن لا يكون في حكم السامع عن صحة حدوث المراد فلو أمكن ذلك من غير علم أو اعتقاد أو ظن له لصح أن يريده فإن قيل أليس التأليف يحتاج في كونه التزاما إلى الرطوبة واليبوسة وهما صدان فقد احتاج في حكم من الأحكام إلى الشيء وضده قيل له ليس كونه التزاما أكثر من وجود التأليف مع أن في أحد محلييه رطوبة وفي الآخر يبوسة لا أنه أمر زائد عليه حتى يقال أنه يحتاج في حكم الأمر إلى هذين المعنيين، فإن قيل ولم قلتم أن الشيء لا يجوز أن يحتاج في وجوده إلى الشيء وضده قيل له لأن ما يحيل الشرط يحيل المشروط فلو كان الأمر على ما ذكرته لكان أحد الضدين من حيث أنه¹ يحتاج إليه يصح وجود المحتاج ومن حيث أنه يضاد شرطه يحيل وجوده وهذا يتناقض، ويدل أيضا على أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى اللون أن اللون يحتاج في وجوده إلى الجوهر فكان يجب أن يحتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ووجه الحاجة واحد وهذا يستحيل كما يستحيل احتياج الشيء إلى نفسه فإن قيل أليس عندكم أن الجوهر [24a] يحتاج إلى الكون مع أن الكون يحتاج إليه فلم لا يجوز مثل ذلك في الجوهر واللون قيل له أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى الكون وإنما يحتاج في كونه كائنا في جهة مخصوصة إلى وجود الكون فيه في تلك الجهة والكون يحتاج في وجوده إلى وجود الجوهر

1) أن الشيء aus Textglosse; besser أنه

ذلك إنما وجب لاستحالة أن يكون الجزء حياً ولوجوب أن يكون
الحى من جملة

فإن قيل لم قلتم أنه لا تعلّق بين الجواهر واللون على وجه يقتضى
استحالة خلو الجواهر من اللون فيلزم له لو كان بينهما تعلّق لكان
لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون تعلّق الاحتياج أو تعلّق
الإيجاب وقد ثبت أنه لا يجوز أن يكون بين الجواهر واللون تعلّق
الاحتياج أو تعلّق الإيجاب¹ على وجه يقتضى استحالة خلوه منه
فيجب أن يجوز خلوه من اللون

فإن قيل لم قلتم أنه ليس بينهما تعلّق الاحتياج² قيل له لو احتاج
الجواهر إلى اللون لكان لا يخلو من أمور ثلاثة أمّا أن يحتج إليه
فى وجوده أو يحتج إليه فى صفة تجب فى حال وجوده أو يحتج
إليه فى حكم يجب له فى حال وجوده ولا يجوز أن يحتج فى
وجوده إليه لوجه أحدها أنه لو احتج إلى اللون واللون يقع على
الشىء وضده لكان يحتج فى وجوده إلى الشىء وضده ولا يجوز
ذلك فإن قيل أليس عندكم أن التأليف يحتج فى وجوده إلى
الكون ثم يصح أن يوجد مع ذلك الكون ومع ضده وأحدهما
يخالف الآخر [236] فى تصحيح وجود التأليف وهما قلتم أن الجواهر
يجوز أن يحتج إلى اللون وإن كان اللون يقع على شىء وضده
قيل له لسنا نقول فى التأليف أنه يحتج إلى الكون³ بل نقول
يحتج إلى أن يكون محلاً فى حكم المحل الواحد فلو تم ذلك
من غير كون لصح وجود التأليف فإن قيل أليس عندكم أن
الإرادة تحتج فى وجودها إلى وجود العلم بصحة حدوث المراد ثم

1) لون. 2) احتياج. 3) إيجاب. Msor.

أحديهما¹) أنّما تحتاج في الوجود إلى الأخرى أولى من أن يقال في الأخرى أنّها تحتاج في الوجود إليها، وقد قيل أنّا وإن قلنا في الحياتين أنّ وجود أحديهما لا يمكن مع عدم الأخرى فإنّ ذلك لا يسدّ علينا معرفة تغايرهما وليس كذلك سبيل الجواهر واللون ألا ترى أنّه يمكن أن يقال على هذا أنّ اللون صفة للجواهر وهذا لا يصحّ أيضا لأنّه فرق مع وجود الطريقة التي لأجلها فطينا بأنّ الجواهر يجوز أن يخلو من اللون وبعد فإنّ ذلك لا يسدّ علينا طريق العلم بأنّ اللون غير الجواهر لأنّه يمكن أن يعلم أنّ اللون لا يجوز أن يكون صفة للجواهر مع الشكّ في صحّة خلو الجواهر من اللون، وقد قيل إنّ أحدهما يحتاج في كونه حيّا إلى أجزاء من الحياة كما يحتاج إلى قدر من أجزاء الجواهر ولا يكون لبعضها احتياج إلى البعض في الوجود كما لا يجوز لبعض أجزاء الجواهر احتياج إلى البعض في الوجود وهذا أقوى ما [23a] يقال في الجواب على هذا السؤال فإنّ قيل أو ليس لا بدّ من أن يحصل الحيّ² على صفات بكونه حيّا ولا يصحّ حصول بعضها من غير أن يحصل البعض ولا يمكن أن يبيّن تعلّق بينهما فكما يجوز ذلك في صفات فلم لا يجوز مثله في الذوات قيل نه أنّما لا يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض لأنّ الحيّ ممّا لا بدّ من أن يكون جملة تصوير بالحياة في كلّ جزء من أجزائها في حكم الشيء الواحد فلذلك لم يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض، يبيّن ذلك أنّ الجزء المنفرد لو صحّ أن يكون حيّا لم يجب أن تحصل هذه الصفات ولا أجزاء الحياة فقد ثبت أنّ

1) أحدهما. Mscr. 2) الحيّ fehlt in Mscr.

أنّه وإن كان لا تعلّق بين الجواهر واللون فليس يصحّ من الفادر
 إيجاد أحدهما من غير إيجاد الآخر قيل له أنّ الذى اختاره فى
 الجواب عن هذه المسئلة أنّ الواحد متنا لا يصحّ أن يفعل الحركة
 ألا متولدة عن الاعتماد فيفعل الاعتماد أولا فى يده ثم تتولد عن
 ذلك الحركة فيها وفيما اتّصل بها من العظم والشعر ولا بدّ من
 أن يقال بذلك لأنّا إن قلنا أنّه يحرك اليد ثم يحرك العظم من
 بعد حركة متولدة عن اعتماد اليد وجب أن يكون العظم فى حال
 سكونه مفارقا لليد لأنّه لا يجوز أن يكون جسمان يتحرك أحدهما
 ويسكن الآخر ألا ويفترقان وتفرّق ذلك ما نقوله فى الدوامّة وقطر
 الرّحا وقطبها لأنّا لا نقول فى أجزاء الفطر^١ كما هى أنّها بمجموعها
 تسكن حال حركة القطر بل نقول فى هذه الأجزاء ما يتحرك
 وفيها [226] ما يسكن وكذلك حال أجزاء القطب فيحصل هناك
 انفصال من وجه واتّصال من وجه فلذلك لا يزايل ولو قدرنا عمودا
 من حديد فى جراب وقدرنا أنّ أحد طرفى العمود مشدود
 بالشجرة ثم يحرك الجراب مع سكون العمود لوجب أن يفارقه
 الجراب وكذلك لو يحرك اللحم الذى حوّلى العظم مع سكون
 العظم لكان يفارقه كما يجب أن يفارق الجراب العمود الذى
 مثلناه^٢ به فإن قيل أليست إحدى الحياتين لا يصحّ أن توجد
 مع عدم الأخرى من غير أن يمكن أن يبيّن تعلّق بينهما فهلا
 جوّزتم مثل ذلك فى الجواهر واللون قيل له قد قيل بأن أحدهما
 تحتاج الى الأخرى فى وجودها والأخرى تحتاج إليها فى أن توجد
 كون محلّها بعضا للعنى وهذا ليس بصحيح لأنّه ليس بأن يقال أنّ

1) Ms. القطب. 2) Ms. مثلنا.

على وكان يقول أنّ الماحلّ اذا احتتمل عرضا من الأعراض له ضدّ
 نم يجوز أن يخلو منه ومن ضدّه وإذا لم يكن له ضدّ لم يجوز أن
 يخلو منه

والذى يدلّ على صحّة ما قاله شيخنا أبو هاشم وجوه

منها أنّ الجوهر اذا كان غير اللون وكان القادر عليهما مختارا في
 إيجادهما ونم يكن بينهما تعلّق من وجه معقول يفتضى استحالة
 خلو أحدهما من الآخر فالواجب أن يصحّ أن يخلّف الجوهر ولا
 يخلّف اللون

فان قيل لم قلتم أنّهما اذا كانا مقدورين ولا تعلّق بينهما صحّ
 أن يوجد الجوهر من غير إيجاد اللون قيل له قد عرفنا أنّه كان
 يصحّ من الله أن يخلّف أحد الجوهريّن ولا يخلّف الآخر لهما
 لم يكن بينهما تعلّق وكان مختارا في إيجادهما وكذلك صحّ
 منه [22a] أن يخلّف السواد في الجوهر من غير أن يخلّف الحلاوة
 فيه لهما لم يكن بينهما تعلّق فان قيل هلا اعتمدتم على هذه
 الطريقة في نفى قديم آخر مع الله بأن تقولوا اذا لم يكن بينهما
 تعلّق فيجب أن يصحّ وجود أحدهما من غير وجود الآخر قيل له
 هذا إنّما يمكن أن يقال فيما يكون مقدورا لقادر فأمّا فيما يجب
 وجوده لهما هو عليه في ذاته فلا يصحّ أن يقال ذلك فيه ألا ترى أنّه يمكن
 أن يقال بوجوب وجود كلّ واحد منهما لهما هو عليه في ذاته لا
 لتعلّق بينهما فان قيل أو ليس أحدهما لا يصحّ أن يفعل الحركة
 في يده من غير أن يفعل الاعتماد فيها لأنّه كما يحرك يده يحرك
 العظم المتصل بها والشعر المتصل بها ولا يصحّ تحريك هذين إلا
 بالاعتماد فيجب أن تقولوا أنّه كما يفعل الحركة يفعل الاعتماد
 وليس يمكن ان يبين تعلّق بين الاعتماد والحركة وكذلك ما أنكرتم

يقال أنَّها مرَّةٌ لوجود معنى هو انفرد ومرَّةٌ لوجود معنى هو مُقَارَبَةٌ
ويُجْعَلُ المعنَيَانِ متضادَّيْنِ مع أنَّ الصِّفَةَ الموجِبَةَ عنهُمَا واحدةٌ والاسْمُ
يَتَغَيَّرُ عَلَيْهَا

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُوَ مِنْ كُلِّ
عَرَضٍ مَا خَلَا الْكَوْنُ

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أنَّ الجوهر يجوز خلوُّه من اللون والطعم
والرائحة وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون [21b] فإذا وُجِدَ^١
الكون وجاور غيره لم يخل من التلَّيف لأنَّ الكون يولِّدُهُ بشرط
التجاور فإذا وُجِدَتْ فيه رطوبة لم يخل من الاعتماد سفلًا لأنَّ وجودها
مضمَّنٌ به فإذا وُجِدَتْ ببوسة لم يخل من الاعتماد صُعدًا لأنَّ وجوده
مضمَّنٌ به^٢ فإذا وُجِدَ في الجَوهَرِ اللون فبعد وجوده فيه لا يجوز
أنَّ يخلو منه ومن صدِّه لأجل أنَّ صدِّه يجوز عليه البقاء كهو ولا
يحتاجان في الوجود إلى أكثر من المحلِّ، ونقول بأنَّ ههنا أجساما
يُقَطَّعُ على أنَّها خاليةٌ من الطعم والرائحة ولا يقطع على أنَّ ههنا
أجساما خاليةٌ من الألوان بل نقول في الأجسام الغُبرُ كالماء والهواء
والأرض والنار أنَّها يجوز أن تكون خالية من اللون ويجوز أن تكون
ملوَّنة بالألوان مختلفة وإن يكون الاختلاط فيها واقعا على الوجه
الذي يقتضى أن يكون إدراكه أنقص من إدراك النقص إذا خلط
باللبس

وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز خُلُوُّ الجَوهَرِ من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس وإلى ذلك كان بذهب الشيخ أبو

1) Fehlt viell. فيه. 2) Von فإذا وُجِدَتْ فيه ببوسة aus Glosse.

للجوهر لا يحصل في جهة ألا إذا كان هناك جوهر آخر ولا يكون متحيّزاً إلا إذا كان هناك جوهر آخر¹ والأقرب أن يكون هذا لخلاف أيضاً خلافاً في عبارة لأنّ الذي نعنيه بقولنا متحيّز هو ما له ولأجله تتعظم الأجزاء بانضمام البعض الى البعض وهذا ممّا يثبتته وإن كان بمنع من تسميته بأنّه متحيّز وكذلك نريد بقولنا كائن في جهة أنّه لو وجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو [21a] وأنما يكون عن يمينه أو يساره أو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه فأمّا أن يحصل على الحدّ الذي لو قدّر المكان لكانا يشغلان مكاناً واحداً فمحال وهذا ممّا لا يقع فيه خلاف وأنما يمتنع من هذه العبارة وإذا سلّم المعنى فلا بدّ من أن يعبر عنه بعبارة أولى ممّا اخترناه

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ الْمُنْفَرِدَ هَا يَكُونُ كَوْنُهُ
مُنْفَرِداً لِمَكَانٍ عَلَيْهِ أَمْ لَا

اعلم أنّ أبنا انقسم كان يقول بأنّ الجوهر يكون منفرداً لعلّة والمراد عندنا بالمنفرد أنّه لا جوهر آخر بجانبه وهذا يقول² إلى النفي ولا يصحّ تعليله والذي يمكن التعليل فيه هو كونه كائناً في تلك الجهة وذلك يعلّل بوجود معنى فإن أراد بالمنفرد تلك الصفة فأنّها معللة بوجود معنى وإن أراد أن لا يكون جوهر آخر بجانبه فذلك نفى ولا يجوز أن يعلّل النفي بوجود معنى، يبيّن ذلك أنّه إذا حصل ذلك للجوهر الآخر الذي فارقته ولم يحصل بجانبه مجاوراً له فإنّ حاته في صفته لا تتغيّر وأنما تتغيّر التسمية عليه لأنّه من قبل كان يسمى منفرداً أو مفارقاً والآن يسمى مجاوراً فكيف يجوز مع أنّ صفته واحدة أن

1) Von متحيّز an aus Glosse.

2) Mscr. خلاف.

3) Mscr. يؤول.

أَنَّهَا غَيْرُ الْجُزْءِ وَإِلَيْهِ كَانَ يَذْهَبُ الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ وَالْأَقْرَبُ أَنْ يَكُونَ
هَذَا [206] الْخِلَافُ أَيْضًا وَاقْعَا فِي عِبَارَةٍ لِأَنَّ مُرَادَ شَيْخِنَا أَبِي هَاشِمٍ
بِقَوْلِهِ فِي جِهَةِ الْجُزْءِ أَنَّهَا رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ أَنَّ الْجُزْءَ لِتَحْيِيهِ يَصَحُّ أَنْ
يَلَاقِيَ سِتَّةَ أُمْتَالِهِ وَلَا يُنْكَرُ ذَلِكَ مَنْ يَمْتَنِعُ فِي^١ الْفَالِ بِأَنَّ جِهَةَ
الْجُزْءِ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ، فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْجِهَاتِ هِيَ الْيَمِينُ وَالْيَسَارُ وَجِهَةُ
الْقُوَى وَالْحَتِّ وَالْأَسَامُ وَالْخَلْفُ وَهَذِهِ هِيَ غَيْرُ الْجُزْءِ فَكَيْفَ يَصَحُّ
مَا قُلْتُمُوهُ قِيلَ لَهُ إِنَّ الْغَرَضَ بِذَلِكَ أَنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يَلَاقِيَ سِتَّةَ أُمْتَالِهِ
وَهَذَا لِلْحُكْمِ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فَإِنْ قِيلَ فَيَجِبُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ
مَتَجَزِّئًا^٢ لِأَنَّ مَا يَلَاقِي بِهِ الْجُزْءَ الَّذِي عَنْ يَمِينِهِ غَيْرُ مَا يَلَاقِي بِهِ
الْجُزْءَ الَّذِي عَنْ يَسَارِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ يَلَاقِي أَحَدَهُمَا بِمَا يَلَاقِي بِهِ
الْآخَرُ لَكَانَ الْجَوْهَرَانِ الْإِذَاانَ لِقِيَاءَ حَاصِلَيْنِ فِي مُحَاذَاةٍ وَاحِدَةٍ
قِيلَ لَهُ لَا يَلِمْ مَا ذَكَرْتَهُ لِأَجْلِ أَنَّ تَحْيِيَهُ يَقْتَضِي ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ
شَيْئًا وَاحِدًا لَا يَتَجَزَّئُ^٣ وَلَا يَتَبَعَّضُ أَلَا تَرَى أَنَّهُ مَعَ التَّحْيِيِ لَا بَدَّ مِنْ
أَنْ يَكُونَ شَاغِلًا لْجِهَةٍ وَلَا يَشْغُلُ جِهَةً وَيَمْنَعُ مِثْلَهُ مِنْ أَنْ يَحْصَلَ
بِحَيْثُ هُوَ أَلَا وَيَكُونُ حَائِلًا بَيْنَ الْجَوْهَرَيْنِ وَإِذَا حَالَ بَيْنَهُمَا فَلَا بَدَّ مِنْ
أَنْ يَلْتَقِيَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ أُتْهُمَا فِي مُحَاذَاتَيْنِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ
لَمْ يَقْتَضِ هَذَا تَحْزُومًا^٤ لْجُزْءٍ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجُزْءَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوحَدَ إِلَّا وَيَكُونَ
مَتَجَزِّئًا وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ كَذَلِكَ إِلَّا وَيَكُونَ
كَائِنًا فِي جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ

إِعْلَمُ أَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ شَيْخِنَا فِي ذَلِكَ وَقَدْ قُلَّ أَبُو انْقِسَامِ أَنَّ

١) Besser من. 2) متجزئاً. Msor. 3) متجزئاً. Msor. 4) تجزؤاً.

لَوْ تَوَقَّعْنَا دَائِرَةً وَكَانَ فِي وَسْطِهَا جُزْءٌ ثُمَّ وَضَعْنَا عِنْدَ هَذَا الْجُزْءِ
جُزْءً آخَرَ لَكَانَ بَعْدَ مَا بَيْنَ الْقُطْبِ وَبَيْنَ قُطْرِ الدَّائِرَةِ أَكْثَرُ مِنْ
الْبَعْدِ الَّذِي بَيْنَ هَذَا الْجُزْءِ الَّذِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ الدَّائِرَةِ^١ فَلَوْ لَا أَنَّ
لِكُلِّ جُزْءٍ قِسْطًا مِنَ الْمَسَاحَةِ لَكَانَتْ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ لَا تَجِبُ فِيهِ، عَلَى
أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ انْتَى اثْبَتْنَاهَا لِلْجَوْهَرِ بَيْنَا أَنَّهُ تَجِبُ لَهَا هُوَ عَلَيْهِ فِي
دَائِهِ حَتَّى أَنَّهُ إِنَّمَا يَنْتَمِيزُ فِي حَالِ الْوُجُودِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ مِنْ غَيْرِهِ
وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِيهَا هَذَا سَبِيلُهُ أَنَّهُ يَحْصُلُ لَعَلَّةٌ، عَلَى أَنَّ الْإِدْرَاكَ
يَتَعَلَّقُ بِالْجَوْهَرِ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ بِمَا بَيَّنَّا مِنْ قَبْلُ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ
الْإِدْرَاكَ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ إِلَّا عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ^٢ أَخْصُ أَوْصَافِهِ فَلَا
يَجُوزُ أَنْ يَحْصُلَ لِأَجْلِ التَّأْلِيفِ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يَفَارِقَ غَيْرَهُ مِنْ
الْجَوَاهِرِ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يُلَاقِيَهُ فِي الثَّانِي

لَا خِلَافَ بَيْنَ شَيْوَحْنَا فِي أَنَّ ذَلِكَ يَصَحُّ وَقَالَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ
فِيمَا خَالَفَ أَصْحَابَهُ أَنَّ الْجَوْهَرَ لَا يَفَارِقُ جَوْهَرًا آخَرَ إِلَّا وَيَصَحُّ أَنْ
يُلَاقِيَهُ فِي الثَّانِي وَهَذَا خِلَافٌ فِي عِبَارَةٍ لِأَنَّ الَّذِي نُرِيدُ بِقَوْلِنَا
مِفَارِقَ يَثْبُتُهُ وَإِنَّمَا يَمْنَعُ مِنْ تَسْمِيَّتِهِ بِهَذَا الْإِسْمِ وَلَا مَعْنَى لِلْمُشَاجَّةِ
فِي الْأَسْمَاءِ إِذَا وَقَعَ الْإِتْفَاقُ عَلَى مُسْتَفَادٍ بِهَا، عَلَى أَنَّهُ مَعْلُومٌ أَنَّ
أَهْلَ اللُّغَةِ يَسْتَوُونَ زَيْدًا بِأَنَّهُ مِفَارِقَ لَعَمْرُو إِذَا حَصَلَ فِي بَلَدٍ آخَرَ
وَإِنْ كَانَ لَا يَصَحُّ أَنْ يَلْتَقِيَ بِهِ فِي الثَّانِي

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ جِهَةَ الْجُزْءِ هَلْ هِيَ غَيْرُهُ أَمْ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ

ذَهَبَ شَيْخُنَا أَبُو هَاشِمٍ إِلَى أَنَّ جِهَةَ الْجُزْءِ تَرْجِعُ إِلَيْهِ وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ

1) fehlt viell. وبين قطب الدائرة. 2) fehlt im Mscr. ما يقتضيه

عشرون [19b] ذراعا وجعلناه عشرين قِطْعَةً أَنْ تَتَنَاوَسَ مَسَاحَتُهُ كَمَا
يَتَنَاوَسُ تَأْلِيفُهُ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ مَسَاحَتَهُ كَمَا كَانَ وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ
الدَّلِيلَةُ قَدْ ذُكِرَتْ فِي الْكِتَابِ إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُعْتَرَضَ عَلَيْهَا بِأَنْ
يُقَالُ يَلْزَمُكُمْ أَنْ تَقُولُوا أَنَّ الطُّولَ لَا يَرْجِعُ إِلَى التَّأْلِيفِ لِأَنَّ تَأْلِيفَهُ
كَمَا تَنَاقَضَ فَإِنَّ طَوْلَهُ لَمْ يَتَنَاوَسْ إِلَّا تَرَى أَنَّهُ عَشْرُونَ ذِرَاعًا كَمَا كَانَ،
وَقَدْ قِيلَ أَنَّ الْجُزْأَيْنِ يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَ فِيهِمَا مِنَ التَّأْلِيفِ مِثْلُ مَا فِي
سَائِرِ أَجْزَاءِ الدُّنْيَا فَكَانَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مَسَاحَتُهُمَا مِثْلَ مَسَاحَةِ
الدُّنْيَا وَهَذَا يُمْكِنُ أَنْ يُوْرَدَ عَلَيْهِ سَوْالُ الطُّولِ إِذَا قِيلَ أَنَّ الطُّولَ
تَكْلِيفٌ ذَاهِبٌ فِي جِهَةٍ وَلَا يَحْصُلُ فِي الْجُزْأَيْنِ مِنَ الطُّولِ مَا فِي جِسْمٍ
طَوْلُهُ أَلْفُ أَلْفِ ذِرَاعٍ قِيلَ لَهُ فِي الْمَسَاحَةِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَالْأَجُودُ أَنْ يَقُولَ
أَنَا نَرِيدُ بِقَوْلِنَا أَنَّ لَهُ قِسْطًا مِنَ الْمَسَاحَةِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ مِنَ الصِّفَةِ
الَّتِي لِأَجْلِهَا يَصْطَحُّ أَنْ تَتَعَاطَمَ الْجُزْأُ عَرِّ بِانْضِمَامِ الْبَعْضِ إِلَى الْبَعْضِ
وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَحْصُلَ لِكُلِّ جِزْءٍ وَلَا يَجُوزُ
أَنْ يُقَالَ أَنَّهَا لَا تَحْصُلُ إِلَّا إِذَا وَجِدَ فِيهِ التَّأْلِيفُ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ أَنَّ
التَّأْلِيفَ يَحْتَاجُ فِي وَجُودِهِ إِلَى أَنْ يَكُونَ مُحَلَّةً بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَلَوْ كَانَتْ
هَذِهِ الصِّفَةُ تَحْتَاجُ فِي حَصُولِهَا إِلَى وَجُودِ التَّأْلِيفِ لاحتاجَ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنَ الْأُمُورِ إِلَى صَاحِبِهِ وَهَذَا فِي الْإِسْكَالَةِ بِمَنْزِلَةِ احتياجِ الشَّيْءِ
إِلَى نَفْسِهِ وَذَلِكَ مُحَالٌ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ مَتَى جُعِلَتْ هَذِهِ الصِّفَةُ
مَوْجِبَةً عَنِ التَّأْلِيفِ أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَعْظُمَ الْحَاجِمُ بِكَثْرَةِ مَا يَوْجَدُ
فِيهِ مِنَ التَّأْلِيفِ وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ الطُّولُ لِأَنَّ التَّأْلِيفَ لَا يَكُونُ طَوْلًا
إِلَّا إِذَا وَقَعَ عَلَى وَجْهٍ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ أَنَّهُ لَا يُؤَثَّرُ فِي الصِّفَةِ إِلَّا
إِذَا وَقَعَ عَلَى وَجْهِ بَلْ تَأْثِيرُهُ يَكُونُ لَمَّا هُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ [20a]
فَلِذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يَكْثُرَ الْحَاجِمُ بِكَثْرَةِ التَّأْلِيفِ حَتَّى يَصْطَحَّ أَنْ
يَكُونَ الْجُزْآنِ فِي حَاجِمِ الْعَالَمِ كُلِّهِ، وَأَحَدُ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَا

فلذلك إذا لاقى بخاراً^١ القدر الطبقة ظهر ما فى البخار من أجزاء الماء على الطبقة لا^٢ لأن الهواء قد استحال منه الذى يدل على فساد ما ذكره أن الهواء لو كان يستحيل ماء، لكان لا يخلو من أحد أمرين أما أن يكون من فعل الله بالعادة أو يكون ذلك موجبا عن مجاورة الأجزاء المائية له، ولا يجوز أن يقال أنه من فعل الله بالعادة ابتداء لأنه كان يجب أن لا تستمر الحال فيه على طريقة واحدة ولا يجوز أن يقال أنه يتولد عن مجاورة الماء له لأن المجاورة لا جهة لها فتولد فى غير محلها وبعد فليس بأن تكون مجاورة الهواء للماء مقتضية لأن استحيل الهواء إلى طبع الماء أولى من أن يقتضى أن يستحيل الماء هواء، على أنه كان يجب إذا لاقى الهواء الماء الذى فى البخار أن يستحيل ماء وقد علمنا أن ذلك لا يجب وقد يقضينا^٣ الكلام فى هذا الجنس فى كتاب النقض على أصحاب الطبائع

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ لِكُلِّ حَزْءٍ قِسْطًا مِنَ الْمَسَاحَةِ

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن لكل جزء قسطا من المساحة وقال أبو القسم أن الجزء الذى لا يتجزأ لا يجوز أن يقال أن له قسطا من المساحة

فاننى يدل على صحة ما نذهب إليه أن المساحة لا يخلو من أحد أمرين أما أن ترجع إلى ما هو عليه الجوهر من صفته الذاتية أو يكون راجعا إلى التأليف، ولا يجوز أن يقال أنه يرجع إلى التأليف لأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا أخذ أحدا جسما طوله

١) نقضينا. Ms. ٢) Ms. ٣) Ms. fehlt im Ms. ١) Ms. fehlt im Ms.

لكان لا يخلو^١) حال ما نفعله^٢) من البرودة من أمرين أما أن تكون مباشرة أو متولدة ولا يجوز أن تكون مباشرة لأن أحدنا ربما يقوى داعية الى أن يبرد جسده عند ما يجد من حرّ الهواء^٣) ومع ذلك فإنه لا يتمكّن من ذلك ولا يجوز أن يكون متولدة في غير محل قدرته لأنّ السبب الذي يُعدى به الشيء عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد فكان يجب أن يقل في الاعتماد أنّه كما يولد الحرارة يولد البرودة وإن كان كذلك لكان يجب أن يولد الحرارة والبرودة في حالة واحدة وذلك محال

سؤال قالوا لو كان في الخشب نارٌ كامنة لكان يجب أن تحترق الخشب وبعد فكان يجب اذا سحقنا الخشب أن تظهر تلك النار ولكن يجب أن بسحق الحجر وتفتّته أن تظهر انوار للجواب أنّ النار التي في الخشب مفتوقة في مواضع منه وهي يسيرة قليلة وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتغال والتأجج فلذلك لا يحترق بها^٤) ولا تظهر النار بسحق الخشب لأن بالسحق تفترق أجزاء النار وهي يسيرة فتتبدّد عند ذلك فلا تظهر ولا تجتمع، وإنما لم يجوز أن يسحق^٥) الحجر فتظهر النار لما ذكرنا من [19a] قلته وصلابة الحجر

مسئلة ذكر في عيون المسائل أنّ الهواء يستحيل ماءً وتشبيهه^٦) ببخار القدر اذا لاقى^٧) الطبق، وعند شيوخنا أنّ الذي ذكرته لا يصح بل يكون ذلك البخار هواء تجاوره أجزاء رطبة فيها مائية

1) Mscr. يخلو، auch sonst oft. 2) Mscr. يفعل. 3) Glosse السماء. 4) Mscr. به. 5) Mscr. تسحق. 6) Mscr. بشبيهه. 7) Mscr. لاقا.

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ فِي الْحَاجِرِ وَالْخَشَبِ نَارًا كَامِنَةً

أذكر شيخنا أبو القسم أن يكون في الحاجر والخشب نار كامنة وذكر ذلك في عيون المسائل وقال أن النار يُحترق ما لاقاها على قدر قَلَّتْه وكثرتَه وأجزاء الحاجر وإن لم تكن النار تنفوس على إحراقها فهي تسحقه، وعند شيوخنا في الحاجر نار كامنة وكذلك في الخشب

والذي يدل على صحتها ما قالوه أن النار التي تحصل بالقُدْح في الحاجر لا تخلو من أن تكون قد ظهرت من الحاجر عند القُدْح كما نقوله أو يكون ذلك مما يحدث عند فعل الله تعالى بالعادة أو يكون انهواء بقُدْحنا في الحاجر يستحيل نارا فتكون للحرارة من فعلنا ولا يجوز أن يقال أن النار تحصل من فعل الله بالعادة لأن الحال في ذلك تستمر على طريقة واحدة ولو كان ذلك حاصلًا بالعادة لكان لا يمتنع أن يكون الحاجر لا تنقذ منه النار أصلا وإن رُقِف وقُدِح بالحديد الممّوءة ومرة تنقذ النار إذا ضرب قطعة جليد على قطعة أخرى من الجليد وقد علمنا فساد ذلك [186] ولا يجوز أن يقال أن الحرارة تحصل من فعلنا لأن المولد لها كان يجب أن يكون الاعتماد فكان يجب من غير القُدْح بالحاجر أن نفعل في الهواء حرارة إذا اعتمدنا عليه وأن نحيله نارا، وبعد فكان يجب أن لا تفتقر الحال سواء قُدْحنا بحديد ممّوء أو بما لا يكون سبيله هذا السبيل وكان يجب أن لا يقتري بعض الأحجار من بعض لأن المعتبر فيما تولد بالاعتماد والاعتماد حاصل على حد واحد في سائر الأحوال، على أنا لو قدرنا على الحرارة لقدرنا على البرودة ولو قدرنا عليها

لِجَرَّةٍ عِنْدَ جُمُودِ الْمَاءِ فِيهِ الْجَوَابُ يَعْلَمُ أَنَّ انْقِبَاضَ أَجْزَاءِ الْمَاءِ عِنْدَ الْجُمُودِ لَا يَصْنَحُ عَلَى قَوْلِهِمْ لِأَنَّ الْمَاءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ جَامِداً لَا تَتَحَلَّلُ^(١) أَجْزَاءُهُ أَمَا كُنْ فَارِغَةً كَمَا لَا تَتَحَلَّلُ^(٢) إِذَا جُمِدَ قَعْلَى أَيْ وَجْهِهُ يَكُونُ مَنْقَبِضاً فَإِنْ قَالُوا بَأَنَّ يَصْبِرُ أَقَلَّ مِمَّا كَانَ فَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ فِيمَا تَقَدَّمَ، ثُمَّ يَقَالُ لَهُمْ لَيْسَتْ الْعِلَّةُ فِي انْكَسَارِ الْجَرَّةِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ بَلْ لِأَجْلِ أَنَّ انْهَوَاءَ إِذَا بَرَدَ فَائَتْهُ يَكُونُ كَثِيرٌ^(٣) (الاعتماد لِأَنَّهُ يَكُونُ كَثِيرٌ^(٣) لِلْحَرَكَةِ وَيَتَبَيَّنُ ذَلِكَ مِنْ حَالِهِ فَيُؤَثِّرُ فِي ذَلِكَ الْكَسْرُ بِمَا فِيهِ مِنَ الْاعْتِمَادِ مَعَهَا يَحْصُلُ فِي الْمَاءِ مِنَ الثَّقَلِ وَالْاعْتِمَادِ عَلَى مَوْضِعٍ مِنْهُ عِنْدَ اجْتِمَاعِ أَجْزَائِهِ بِالْجُمُودِ فَيَكُونُ التَّأْثِيرُ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَكُونَ أَجْزَاءُ مَنْبَسِطَةً وَأَنْ يَكُونَ مَا فِيهِ مِنَ الثَّقَلِ كَالْمَنْقَسِمِ عَلَى كُلِّ الْجَرَّةِ فَلِذَلِكَ يُوَثِّرُ فِي انْكَسَارِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ لَكُنَّا لَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَدِيدِ وَالزُّحَّاجِ فِي الْانْكَسَارِ إِذَا جُمِدَ فِيهِ الْمَاءُ كُلَّهُ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْآتِيَةَ إِذَا كَانَتْ شَدِيدَةً الصَّلَابَةِ وَكَانَتْ مَخِينَةً غَلِيظَةً فَائَتْهَا لَا تَنْكَسِرُ وَإِنْ جُمِدَ الْمَاءُ فِيهَا فَقَدْ بَانَ أَنَّ هَذَا بَانَ يَكُونُ دَلَالَةً عَلَى جَوَازِ الْخَلَاءِ [18a] أَوَّلُ

مَسْتَشْلَكٌ ذَكَرَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ فِي عَيُونِ الْمَسَائِلِ أَنَّ الْمُجْتَمِعَ هُوَ الْأَعْرَاضُ إِذَا اجْتَمَعَتْ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ وَأَنَّهُ لَا يَقَالُ فِي الْجِسْمِ مُجْتَمِعٌ إِلَّا عَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ وَبَرَأَ بِهِ أَنَّهُ مُتَجَاوِرٌ وَمُؤْتَلَفٌ وَعِلْمُ أَنَّ هَذَا خَطَأٌ لِأَنَّ ذَلِكَ بِالضَدِّ مِمَّا يَقُولُهُ أَهْلُ اللُّغَةِ أَنَّ الْجَمْعَ كَالْتَقْيِصِ لِلْإِفْتِرَاقِ وَعِنْدَهُمْ أَنَّهُ يُوَصَفُ بِذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ مَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ بِالْإِفْتِرَاقِ وَهُوَ لِلْجَوْهَرِ دُونَ الْعَرَضِ فَلَا أَدْرِي مِنْ أَيْنَ لَهُ هَذَا الْاِخْتِيَارُ حَتَّى يَقُولَ أَنَّهُ رَجُوعٌ عَنْ مَقَالَةٍ وَيُرْخَمُ الْفَصْلُ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ إِلَّا عِبَارَةٌ فَاسِدَةٌ

1) Ms. n. تحلل. 2) Ms. كسر. 3) Ms. كبير.

سُئِلَ آخِرُ قُلُوبًا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ سَرَاةَ الْمَاءِ إِذَا جُعِلَ فِيهَا الْمَاءُ ثُمَّ سُدَّ رَأْسُهَا بِالْإِبْهَامِ فَإِنَّ الْمَاءَ لَا يَسِيلُ مِنْ نَقْبِهَا مَعَ أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمَاءِ أَنْ يَتَحَدَّرَ وَيَسِيلُ إِلَى أَسْفَلٍ وَإِنَّمَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَجْلِ أَنَّهُ لَيْسَ يَخْلُفُ الْمَاءُ جِسْمَ آخَرَ سِوَاهُ فَلِذَلِكَ يَبْقَى فِي السَّرَاةِ وَلَا يَسِيلُ مِنْهَا أَلْتَجَوَّابُ يَقَالُ لَهُمْ لَيْسَتْ الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ بَلْ لِأَجْلِ أَنَّ الْإِسِيرَ مِنَ الْهَوَاءِ بِمَنْعِ الْإِسِيرِ مِنَ الْمَاءِ مِنَ النُّزُولِ فَلِذَلِكَ يَبْقَى الْمَاءُ فِيهَا إِذَا رُفِعَتِ الْإِبْهَامُ عَنْ رَأْسِهَا وَدَاخِلَ الْمَاءُ هَوَاءٌ أَثَرٌ فِي نَزُولِهِ فَلَمْ يَقْوِ ذَلِكَ الْإِسِيرَ مِنَ الْهَوَاءِ¹⁾ عَلَى مَنْعِ مَا جَاوَرَهُ مِنَ الْمَاءِ مِنَ النُّزُولِ، يَبَيِّنُ صَاحِحَةَ ذَلِكَ أَنَّ تِلْكَ النَّقْبَ لَوْ وَسَّعْتَ لَهَا وَقَفَ الْمَاءُ فِيهَا مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ يَدْخُلُهَا الْهَوَاءُ فَيَخْلُفُ الْمَاءَ وَكَذَلِكَ لَوْ صُبَّ فِي السَّرَاةِ الزَّبِيقُ لَمَّا وَقَفَ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ لَكَانَ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ ضَيْقَةُ النَّقْبِ وَبَيْنَ أَنْ تَكُونَ وَاسِعَةُ النَّقْبِ فِي أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَثْبِتَ الْمَاءُ فِيهَا وَكَانَ لَا فَرْقَ [178] بَيْنَ مَا هُوَ أَثْقَلُ مِنَ الْمَاءِ كَالزَّبِيقِ وَبَيْنَ نَفْسِ الْمَاءِ، ثُمَّ يَقَالُ لَهُمْ هَذَا بَأْنُ بَعْجَلٍ دَلِيلًا عَلَى اثْبَاتِ الْخَلَاءِ أَوَّلَى بَأْنُ يَقَالُ لَوْ أَنَّا جَعَلْنَا الزَّبِيقَ فِي هَذِهِ السَّرَاةِ وَسَدَدْنَا رَأْسَهَا بِالْإِبْهَامِ لَكَانَ الزَّبِيقُ لَا يَثْبِتُ فِيهَا مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ يَخْلُفُ الزَّبِيقُ إِذَا سَالَ مِنْهَا جِسْمٌ آخَرُ مِنَ هَوَاءٍ وَغَيْرِهِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ

هناك خلافاً

سُئِلَ آخِرُ قُلُوبًا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ جَرَّةً لَوْ كَانَ فِيهَا مَاءٌ²⁾ ثُمَّ جُمِدَ الْمَاءُ كُلُّهُ لَكَانَتْ الْجَرَّةُ تَنْكَسِرُ وَتَنْشَقُّ وَإِنَّمَا تَنْكَسِرُ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَاءَ بِالْجَمْعِ لَا يَنْقَبِضُ أَجْزَاؤُهُ فَلَوْ تَنْكَسِرُ الْجَرَّةُ لَكَانَ هُنَاكَ خَلَلٌ لِأَنَّهُ قَدْ لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَ جَمْعِ الْمَاءِ فِيهِ هَوَاءٌ غَيْرُ أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجْزِ لِلْخَلَلِ أَنْ تَنْكَسِرَ

1) Mscr. الماء.

2) ماء fehlt im Mscr.

تذهب في خلل العجيين واللاحم سفلا بذلك الاعتماد المجتلب ثم
تُراجع إذا انفضى المجتلب بما فيه من اللازم صعدا فينجذب
العظم واللاحم (وتراجع^١) النار صعدا فيعود الى مكانه، ثم يقال لهم
هذا بأن يجعل دلالة على أن في العالم خلاة أقرب لأن هذه العجينة
لو جعلت على قطعته من الحجر ثم طُرحت النار وأُكَبَّ عليها قدح
لكان الهواء باختلاط أجزاء النار به يخرج من خلل القدح ولا يخلف
ذلك الهواء جسم آخر لأن الحجر لا تنتو^٢ أجزاء ولا ترتفع عن
مكانها فيجب أن يقال بأن هناك خلاة

سؤال آخر قالوا قد عرفنا أن القارورة الضيقة الرأس لو مَصَّ^٣ الهواء
منها ثم غمرت في الماء لكان الماء يرتفع إليها مع أن من شأنه أن
يحتدّر وإنما يجب ارتفاع [17a] الماء إليها لاسحالة أن يكون في العدم
خلاة لأن الهواء الحار الذي دخل في القارورة من نفس الإنسان يخرج
سريعا فلا بد من أن يخلفه جسم آخر الجواب يقال لهم قد بينا
أنه لا يحصل فيها هواء حار من النفس لأن ذلك إنما يحصل
بالنفخ لا بالمش، وبعد فإن العلة في ذلك ليس ما ذكره بل لأجل
أن الهواء إذا مَصَّ من القارورة وفيها أجزاء نارينة كثيرة^٤) الاعتماد
فتظهر تلك الأجزاء فإذا غمرت في الماء حصل في تلك الأجزاء النارينة
اعتماد سفلا فتذهب في أجزاء الماء ثم تتراجع بما فيه من الاعتماد
صعدا فينجذب بتراخيعها الماء كما قلنا في علة تبو العظم وعوده الى
مكانه عند المجبر له

1) Ms. Lücke, wohl aber ursprünglich. 2) Ms. بنتا.

3) Ms. ص mit ausgestrichenen Punkt über dem مَصَّ كبيرة.
4) Ms.

لهم أن هذا بأن يجعل دلالة على جواز الخلاء أولى لأجل أن هذه
 الخاجة لو رُكبت على الحجر ثم مَصَّ الهواء منها لما نتأ^١ الحجر
 مع أنه لا جسم يخلف الهواء وإنما لم ينتأ الحجر لأجل أنه ليس
 انبواء مداخله لأجزائه مختلطاً به كاختلاطه باللحم ولو كان الأمر
 على ما قالوه لكان لا فرق بين الموضعين ثم يقال لهم أرايتم لو
 فدَرْنَا صفيحة من أجزاء لا تتجزأ وركبنا عليها محبمتين من
 جنبتين ومَصَّ الهواء منهما قادران أليس كان لا يخلو الصفيحة من
 وجهه ثلاثة أمّا أن تنف [16b] وأمّا أن تنجذب إلى جهة هذا
 الغادر أو انجذبت إلى جهة انقادر الآخر لأنها لا يجوز أن تنجذب
 إلى الجهتين جميعاً في حالة واحدة فإن وقفت أو انجذبت إلى
 جهة أحدهما فقد حصل هناك خلاء، ثم يقال لهم لو كان الأمر على
 ما قلتموه لما جابت أجزاء اللحم بأن تنجذب لاستحالة الخلاء
 أولى من أن تنجذب أجزاء الزجاج لاستحالة ذلك

سؤال قالوا قد عرفنا أن العاجب إذا أراد أن يجبر العظم الكسير
 ووضع قضة من العاجبين على ذلك الموضع ثم وضع عليه قطعة من
 النار ثم أكب عليه فذحاً فإن الهواء يحمى فخرج من خلل الفدح
 وإذا خرج الهواء ارتفعت النار لتخلف الهواء في مكانه فإذا ارتفعت
 النار ارتفع العاجبين فيخلف النار في مكانها وإذا ارتفع العاجبين
 ارتفع العظم وعاد إلى مكانه وإنما يجب ذلك لاستحالة الخلاء والجواب
 يقال لهم قولكم بأن هذه القضية أنها وجبت لاستحالة الخلاء دعوى
 فيها ينزعون فما أنكرتم أنها إنما استحالت لأجل أن النار إذا
 وضعت على العاجبين فقد فعل فيها اعتماد في جهة السفلى فهي

ويقدّر الوقت في ذلك فيقال لو كانت أوقات لكانت الأوقات التي
بين الأول والثاني أقدر من الأوقات التي بين الأول والثالث
سؤال آخر قالوا إذا شاهدنا الجوهرين المفترقين فلا بد من أن ينبيين
عند الإدراك كونهما مفترقين ولا يصح تبين ذلك إلا بأن نشاهد
للخل الذي بينهما وما ليس بموجود لا يصح أن يتعلّق الإدراك به
وليس يمكن تصوّر مشاهدة جوهرين مفترقين من غير مشاهدة [16a]
ما بينهما من الخل فلا بد من أن يكون للخل بثلاث قد حصل
بينهما فعلى هذا الوجه لا يمكن إثبات الخلاء أَلْجَوَابُ يقال لهم جميع
ما ذكرتموه دَعَاوَى فيها ينزعون ونقول تصحّ مشاهدة الجوهرين
المفترقين من غير أن نشاهد ثالثاً بينهما وما الذي يمنع من أن
يُعلم عند الإدراك كون أحد الجوهرين كائناً في جهة وكون جوهر
آخر في جهة أخرى بالبعد منه وإن لم نشاهد أمراً آخر سواهما ولا
فرق بين ما ذكره وبين أن يقتضوا إذا أرادوا أن يدلّوا على نفس
دَعَاوَاهُمْ بأنّ العالم لا يجوز أن يكون فيه خلاً
سؤال قالوا قد علمنا أنّ الحُجَام إذا ركب المَحَاجِمَة على الأخدعين
ومصّ الهواء منها فلا بد من أن ينتأ اللحم وأنما يجب أن ينتأ
اللحم لاستحالة أن يكون في العالم خلاً أَلْجَوَابُ يقال لهم قولكم
أنّ اللحم (إنما ينتأ) لاستحالة أن يكون في العالم خلاً دعوى
لا برهان معه بل ما أنكرتم أنّه (إنما ينتأ) اللحم لأجل أنّ الهواء
مختلط بأجزاء اللحم متشبّث بها فإذا جُذِبَ^١ الهواء بالمصّ انجذب
اللحم بجذب ما يتشبّث به كما أنّ أحدنا إذا جذب الهواء المتصل
بالماء بأن وضع على الماء أنبوبة انجذب الماء على الأنبوبة، ثمّ يقال

1) حدث. 2) يسا. 3) ينتأ. Msar.

يحتاج إلى بقاء الجسم الآخر وإن جُوزوه قلنا لهم فما قولكم لو فنيت
الأجسام التي بين السماء والأرض وبقيت السماء والأرض هل تتصل
أحديهما بالأخرى في حال تَفْنَى الأجسام بينهما أو لا تتصل
أحديهما بالأخرى فإن قلوا لا تتصل أحديهما بالأخرى ولا تلتقي
فقد جُوزوا الخلاء وإن قالوا تتصل لا محالة [15b] أحديهما بالأخرى
فقد قالوا بالطرف فقد بان أنه يلزمهم على مذهبه أن يجوزوا الطفر،
ذُكِرَ جملة من أسوتهم في هذه المسئلة والجواب عنها
سؤالهم أنهم قالوا لو كان للجوهريان مفترقين من غير أن يكون بينهما
ثالث لكان لا يمتنع أن يقال بأن المسافة والبعد بين هذين
الجوهريين أقل مما يكون بين جوهريين آخرين أو أكثر أو يساوي
ذلك وما يقال فيه أنه أكثر أو أقل أو يساوي غيره لا بد من أن
يكون شيئا ثابتا^١ يبين ذلك أنه يمكن أن يقال بين الجوهريين من
المسافة قدر ذراع أو قدر باع ولا بد من أن يكون ما يصح تقديره
بالذراع أو الباع جسما ثابتا^٢ أو جواهر ثابتة^٣ موجودة للجواب
يقال لهم أنا إنما نقول ذلك على وجه التقدير وعلى معنى أنه لو
كان بينهما جواهر لكان طولها ذواعا أو كانت أكثر مما يكون بين
هذين الجوهريين الآخرين أو كانت تكون أقل من ذلك أو كانت تكون
مساوية فعلى ضرب من التقدير يصح أن يقال هذا نحو ما نقول أن
أنه تعالى لو خلق جسما ثم خلق بعده جسما آخر ولا وقت
يتخللها ثم خلق بعده جسما آخر ثالثا لكان يصح أن يقال بأن
التراخي الذي بين الأول والثاني^٤ أقل مما يكون بين الأول والثالث^٥

1) Ms. ثانيا. 2) Ms. ثانيا. 3) Ms. ثانيا. 4) Ms.
والثاني. 5) Ms. والثالث.

لو لم تكن متصلة بهذين الطرفين فيجب أن يصح نقلها وإن
 اتصلت بهما وبعد فتي لم يكن فيها من الثقل ما يمنع من النقل
 فوجب أن يصح نقلها ويجت أن يصح من الله تعالى أن ينقلها في
 حالة واحدة ومتى لم يكن في نقلها أمر سوى فساد المذهب الذي
 نورد هذه الدلالة لإفساده فوجب أن يقال به ويقضى بفساد ذلك
 المذهب لأن الدلالة لا يجوز أن يعترض عليها بالمذهب الذي يورد^١
 الدليل لإفساده وإنما نجعل الدليل عياراً ونرتب المذهب عليه فأما
 أن نرتب الدليل على المذهب فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس
 الصحيحة

دليل آخر وقد استدلل شيخنا أبو هاشم على ذلك بأن قل أن
 الآباد العميقة إذا لم يصل الهواء إلى أواخرها لم يعيش الحيوان فيها
 فوجب بأن يقال بأن هناك خلاء، وليس يصح الاعتماد على هذه
 الطريقة لأنه يمكن أن يقال أن هناك هواء كثيفاً والحيوان يحتاج إلى
 أن يتنفس من الهواء الرقيق فذلك لا يعيش لا لأجل أنه ليس
 هناك هواء، ومما نسئل^٢ أن يقال لهم أليس عندكم أن هذه
 الأجسام تبقى^٣ ببقاء محلها وأن بقاء بعض الأجسام لا يفتقر في
 وجوده إلى بقاء غيره لأنه كان يصح من الله تعالى أن يخلق جوهراً
 واحداً دون غيره ويخلق فيه البقاء فلا بد من بلى فيقال لهم فيجب
 أن يصح أن يخلق البقاء في السماء والأرض ولا يخلق البقاء في
 الهواء الذي بينهما فينتفى الهواء مع بقاء السماء والأرض فإن امتنعوا
 من ذلك لم يمكنهم مع ذلك قولهم بأن بقاء أحد الجسمين لا

1) Auf Grund einer Glosse von ذلك anzugefügt. 2) Mscr.

يُسَل. 3) Mscr. تبقا.

فيها هواء حار ويخرج منها هواء بارد قل ومن شأن الحار أن يكون سريع الحركة ومن شأن البارد أن يكون بطيء الحركة فلماذا يخرج منها^(١) ذلك الهواء الحار سريعا ويحصل الماء لاستحالة أن يكون في العالم خلافاً، فقال له شيخنا أبو هاشم أنك قد ناقضت لأنك قد قلت قبل هذا في المحتججة إذا رُكبت على الأخدعين ثم جذب الهواء منها أن اللحم ينتو^(٢) وأما ينتو لأنه لا يخلف الهواء الخارج بالمص شيء ولو كان بدل فيها هواء حار لكان يخلف الهواء الخارج منها شيء قال في ذلك الموضع أنه لا يخلف ذلك الهواء هواء حار فقد ناقض لأن المص^(٣) في كلّي الموضعين على سواء، وبعد فإن الهواء إنما يدخل بالنفخ لا بالمص فمن قل أن بالمص^(٤) يدخل فيها الهواء فقد سوى بين المص والنفخ وذلك ظاهر الفساد، وبعد فلو أجمينا هذه القارورة بالنار ثم قلبناها على الماء لما دخل الماء فيها فعلينا بذلك فساد ما قاله وأن العلة في دخول الماء فيها ما ذكرناه

تليّل آخر واحد ما استدلل به أنا لو قدرنا أربعة^(٤) أجزاء كالخط ثم قدرنا نقل الأجزاء التي في الوسط في حالة واحدة لكان يجب أن لا يخلو حال هذين الجزئين اللذين هما طرف الخط من أحد أمرين أما أن يلتقي أو لا يلتقي فإن التقيا أدى إلى القول بالطفو وذلك لا يصح وإن لم يلتقيا وبقياً مفترقين ولا جوهراً بينهما فهو الذي نريده من القول بآببات الخلاء فإن قيل لا يمكن نقل هذه الأجزاء دفعة واحدة قيل له ما الذي يمنع من ذلك أليس كان يصح [15a] نقلها

1) Msor. منه.

2) Msor. teils ينبوا, teils ينسوا.

3) cf. p. ٢٧, A. 5.

4) So Gl., msor. ستة.

نفخنا فيه أن لا يبقى الهواء فيه بأن يخرج من ذلك للخلل وكان
يجب اذا قَبُرنا ظاهر الرق أن لا يدخله الهواء
ذَلِيلٌ آخَرُ وقد أُسْتَدِلَّ على ذلك بما يقارب ما بدأنا به وهو أننا
أخذنا زقا ملأناه ربعا آمَكَنَّا أن نغرز فيه أنبرة ولا يصح هذا الغرز
إلا بأن يكون هناك خلل لأنّه لا يصح اجتماع جسيمن في مكان
واحد ولا يمكن أن يقال أن الهواء يخرج من النرق عند إدخال
الأنبرة فيه لما بيّناه^١ فلم يكن بدّ من القول بأنّ هناك خللا كثيرا
ذَلِيلٌ آخَرُ وهو أننا اذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها
ثم غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالأيهام فإنّ الماء يدخل فيه من
غير أن يُسمع منها صوت ولو كان فيه هواء لكان لا بدّ من أن
يسمع الصوت منها كما يُسمع اذا لم يَمَصَّ الهواء منها فعلينا بذانك
أنّ الهواء يخرج منها عند المصّ ولا يخلفه غيره فيحصل هناك خلل،^٢
هذا من أقوى ما يقال في هذا الباب وقد أورده شيخنا أبو إسحق
ابن عيَّاش

ذَلِيلٌ آخَرُ وقد أُسْتَدِلَّ بهذه الدلالة على وجه آخر وهو أننا اذا
أخذنا هذه القارورة ومصصنا الهواء منها ثم سدناها^٣ رأسها [14b]
بالأيهام وقلبناها في الماء فإنّ الماء يدخل فيها فلو لا أن الهواء قد
خرج منها بالمصّ^٤ لم يكن ليُدخل الماء فيها كما لا يدخل اذا لم
يُصَصَّ^٥ الهواء منها وقد أوردها شيخنا أبو القسم هذا على نفسه في
كتاب ما خالف أصحابه فيه وأجاب عنه بأن قال أن بالمصّ^٥ يدخل

١) Msor. بَيَّنَّا.

2) Msor. خللا, Glosse.

3) Msor. شدناها. 4) بالمصّ. 5) Msor. mit durchgestrichenen Punkt über dem ص.

لا يصحّ أن يكون فارغا من جسم، ومتى قالوا بأنّ حال الانتقال أحدنا عنه حال حصول الهواء فيه قلنا لهم أنّ ذلك الهواء إن كان ينتقل إلى مكان أحدنا [138] فإنما ينتقل بما يفعل فيه من الاعتماد وذلك الاعتماد يحصل في حال حركة الواحد منا إلى مكان الهواء وذلك الاعتماد يولد في الهواء الانتقال في الوقت^١ فيجب أن يكون مكان أحدنا فارغا في حال ما تحرك عنه، ألا أنّه يمكن أن يعترض على هذا الكلام بأنّ يقال أنّ أحدنا يفعل الاعتماد قبل أن يتحرك إلى مكان الهواء وذلك الاعتماد يولد في الهواء الحركة إلى مكانه في حال ما يتحرك هو إلى مكان الهواء ومن حق الاعتماد إذا منع من التوليد في سببه وجهته مانع أن يولد في جهة أخرى، وبعد فلو صحّ ما قالوه لجاز أن يكون هاهنا كوزان مملوءان ماء يصبّ الماء من أحدهما في الآخر في حال ما يصبّ الماء من الآخر فيه وقد عرفنا أنّ هذا منعدّر وكان يجب في المكان الضيق إذا استقبلنا ناس أن يصحّ منهم أن ينتقلوا إلى أماكننا في حال ما تنتقل إلى أماكنهم فقد عرفنا تعدّر ذلك^٢

دليل آخر وأحد ما يدّ على ذلك أنّنا لو أخذنا رقّا فلزقنا أحد [14a] جانبيه بالآخر ثم شددنا رأسه على حدّ يمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر وإذا جذبنا فلا بدّ من أن يحصل هناك خلاّ وليس لأحد أن يقول أنّ الهواء يدخل فيه وذلك أنّه لو كان يدخل الهواء في ثقبه لكان يصحّ أن يمتلئ حتى يصير بمنزلة ما ينبفخ فيه وقد عرفنا فساد ذلك وكان يجب إذا

1) Fehlt etwa: الذي يتحرك فيه الواحد عن هذا المكان.

2) Hier im Mscr.: تبلغت انقراة تمّ الجزء ويتلوه دليل آخر.

فيه لأجل أن أجزاء الهواء تنقبض بعد أن كانت مُنْبَسِطَةً فلهذا يتأنى التصرف ممّا لآنها إذا انقبضت صحّ أن نحصل فى أماكنها وربما يقولون أنّها تصير [13a] أقلّ ممّا كانت لأنّ الأشياء الكثيرة يصحّ أن تصير شيئاً واحداً وصحّ أن يصير الشىء الواحد أشياء كثيرة قيل له أن مع هذا القول بأنّ العالم لا خلل فيه لا يصحّ أن يقلد بالانقباض فى أجزاء الهواء مرةً والانبساط أخرى ولكن سبيل الواحد ممّا سبيل من كان ماحبوساً فى تنور لأنّ ذلك على سائر الأحوال أجزاء تجتمع بعضها من بعض فلا يكون فيها خلل فكيف يصحّ أن يقال مع هذا بالتخلخل والاكتناز، فأما ما قالوه فى أنّ الأشياء الكثيرة يصحّ أن تكون شيئاً واحداً فهو بيّن الفساد وذلك أن الشىء الواحد لا يجوز أن يحصل على صفتين مثلين لنفسه والأشياء لا بدّ من أن يحصل لكلّ واحد منها صفة ذاتية فلو صارت شيئاً واحداً لكان لا بدّ من أحد أمرين أمّا أن يقال بزوال أكثر صفاتها الذاتية وهذا لا يجوز لما بُيّن فى الكتب أو يقال بأنّ الذات الواحدة تحصل على صفات متماثلة للذات وهذا أيضاً لا يجوز وقد يقضينا الكلام فيه فى كتاب النقص علو أصحاب الطبائع، فإن قال إنّ الهواء يحصل فى مكان أحدهما فى حال ما يحصل هو فى مكان الهواء قيل له هذا فاسد من وجوه أحدها أن أحدهما إذا تصرف دُشِعَ الهواء إلى الجانِب الذى يذهب إليه فيجب أن يندفع الهواء إلى تلك الجهة فلا يصحّ أن يصير إلى المكان الذى انتقل عنه أحدهما والثانى أنّه لا يصحّ أن ينتقل إلى مكان أحدهما (الآ 1) إذا فرغ ذلك المكان من أحدهما فكيف يجوز أن يقال بأنّ المكان

1) aus Glosse.

أدركنا له في الثانى وإنما يكون كذلك لعدمه فكل ما شاركة [12b]
 فى العدم فيستحيل أن ندركه، فأما ما له^١ فلنا أن الجوهر لا يجوز
 أن يحلّ شىء وهو معدوم^٢ لأنه لو صح أن يحلّ السواد الجوهراً
 المعدوم لوجب أن يحلّ وكذلك الكلام فى البياض المعدوم وهذا
 يوجب أن يكون السواد وانبياض حالّين فى حالة واحدة فى محلّ
 واحد ويُخرجهما من أن يكونا متضادّين على المحلّ، وقد ذكرت
 هذه الدلالة على وجه آخر وهو أن السواد والبياض يتضادّان عليه
 فلو حلّا لخلّ وهو معدوم لكان يتضادّان عليه وكان يجب أن يُحيل
 عدم أحدهما عن لخلّ عدم الآخر عنه كما أنّهما لما تضادا على
 لخلّ فى حال وجودهما كان وجود أحدهما يحيل وجود الآخر وهذا
 يوجب أن يتضادّ الضدان فى حال عدمهما وإن يستحيل عدم
 الضدّين كما يستحيل وجودهما

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَيْنِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَا مُفْتَرِفَيْنِ
 وَلَا تَالَتْ بَيْنَهُمَا

ذهب شيوخنا أن ذلك صحيحٌ ولهذا جوّزوا أن يكون فى العالم
 خلاه بل أوجبوا ذلك وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز أن يكون
 للجوهراّن مفترفين ولا تالّت بينهما وأحال أن يكون فى العالم خلاه
 والذي يدلّ على صحّة ما قلناه وجوه

أحده أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام
 لكان يتعدّر علينا التصرف فلما علمنا أنه لا يتعدّر علينا ذلك علمنا
 أن فيه خلاه فإن قيل ما أنكرتم أنه إنما لا يتعدّر علينا التصرف

1) fehlt vielleicht بذلك. 2) msr. انه.

أكان ما خلقه معلوما [12a] أو غير معلوم كما قالوا لنا، فلا شيء يذكره في الجواب عن هذا إلا ويمكننا أن نجعله جوابا عما سألوها عنه

فأما ما ذكره ثانيا فخطأ عظيم لأن للجوهر بوحده صفة زائدة على كونه جوهرًا يبين ذلك أننا قد دللنا على أن كونه جوهرًا لا يجوز أن يكون بالفاعل وقد ثبت أن وجوده بالفاعل ومحال أن تكون الصفة الحاصلة بالفاعل في الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل فأما ما قالوه^١ ثالثا فجمع بين أمرين مختلفين من غير علة والوجه في افساد ذلك أن يبين أن الجوهر لا يجوز أن يكون متكررا وهو معدوم لأنه لو كان كذلك لوجب أن يرى في حال عدمه لأن الذات إذا حصلت على الصفة التي لو رُئيت^٢ لما رُئيت إلا لكونها عليها وحصل الواحد منا على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها وارتفعت الموانع فالواجب أن يراه، فإن قيل ما أنكرتم أنه وإن كان حاصلًا على الصفة التي يرى عليها فلا يصح أن نراه إلا إذا وجد قيل له لا يجوز أن يجعل الوجود شرطًا في الرؤية ولا يكون له تأثير لا في الصفة التي يرى عليها الجوهر ولا في الصفة التي لأجلها يرى الرأسى ولا في صفة الحاسة التي يرى بها ولا فيما تكمل به صفة الحاسة وكل ما يكون شرطًا في الرؤية فلا بد من أن يعصن التأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها يبين ذلك أنه لا يجوز أن يجعل وجود الكون في الجوهر شرطًا في رؤيتنا أيّاه لما لم يكن له تأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها، فإن قيل ولم لا يجوز أن ندرك المعدوم قيل له قد عرفنا أن الصوت ينقطع

1) aus glosse. 2) ms. رُئيت.

الوجود ولا يكون هكذا ألا ويتميز عنده عن غيره ولا يجوز أن يتميز
من غيره ألا إن يختص بصفة

فأما ما يتعلقون به من الشبهة في هذا الباب فركبك
منها أن الجوهر لو كان جوهرًا في حال العدم والعرض عرضًا في
حال العدم لما أمكن القول بأن الله تعالى فعل عرضًا أو جوهرًا،
ومنها أنه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهرًا فإذا قيل
أنه جوهر في كل حال فكأنه قيل أنه موجود في كل حال، ومنها
أنه لو جاز أن يكون الجوهر جوهرًا في حال عدمه لوجب أن يصح
أن يكون ممتزجًا في حال العدم قابلاً للمتضادات في حال العدم
لأن المعقول من الجوهر ما يكون قابلاً للمتضادات وقد عرفنا فساد
ذلك فيجب أن يفسد ما فلتنموه

والجواب أما ما قائلوه أولاً فنعيد لأن معنى الفاعل هو أنه أوجد^١
مقدوره فإذا كان الله تعالى قد حصل الجوهر على صفة الوجود
وحصل العرض على صفة الوجود كان فاعلاً لهما، وبقلب هذا السؤال
على السائل فيقال أنك تصف المعدوم بأنه شئ فيجب عليك أن
صح ما ذكرته أن تقول أن الله تعالى لم يوجد شيئاً من الأشياء
فإن قال لا يلزمي ذلك لأنه إذا اخترع المعدوم من العدم إلى
الوجود فقد أحدثه وهذا معنى الأحداث وإن كان شيئاً في حال
عدمه قلنا فأرض منا بمثل هذا الجواب ونقلب على من يصف
المعدوم بأنه معلوم ويتمنع من تسميته بأنه شئ فيقال يلزمك أن
صح ما قلته أن تقول أن الله تعالى لا يخلق مما يعلمه شيئاً من
الأشياء لأن ذلك قد كان معلوماً قبل ما خلقه فما الذي خلقه

والثاني أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وجد استحالة أن يكون كذلك فلا بد من أن يكون أحد المعلومين متميِّزاً عن الآخر فليس يخلوا من أن يكون متميِّزاً بصفة منتظرة أو بصفة حاصلة ولا يجوز أن يتميِّز بصفة منتظرة لأن ما يؤثّر في التميِّز لا يجوز أن يكون متراخياً عنه مع أن التميِّز مقصور عليه كما أن كلّ حكم يتبع صفة فاته لا يجوز أن يحصل قبل حصول الصفة يبين ذلك أن الذات لا يصحّ منها الفعل من غير أن تكون قادرة مع أن صحة الفعل مقصورة على كونها قادرة وهذا واضح

دليل آخر وهو أن البارئ تعالى لا بد من أن يكون متميِّزاً عن كلّ معلوم سواء ومخالفاً له ألا ترى أنه لا يجوز أن ينوب منابه فيما يرجع إلى ذاته وهذا هو المخالفة وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك المعلوم مخالفاً للقديم متميِّزاً عنه ولا يجوز أن يكون كذلك إلا ويختص بصفة بها يتميِّز عن غيره فلذلك قضينا بأن المعلوم يجب أن يكون على صفة بها يتميِّز عن غيره

دليل آخر وهو أننا قد بينّا أنه لا معلوم إلا ويجوز أن يعلم على حدّ التفصيل لأنه إذا لم يصحّ أن يعلم مفصلاً لم يصحّ أن يعلم على حدّ الجملة لما يبين في الكتب وإذا ثبت ذلك وقد علمنا أنه لا يجوز أن يُعلم مفصلاً إلا ويكون على صفة بها يتميِّز عن غيره فيجب أن تكون المعلومات في سائر الحالات موجودة كانت أو معدومة على صفات يتميِّز بها عن غيرها

دليل آخر وهو أن الله تعالى إذا أراد خلق الجوهر [118] فلا بد من أن يقصد إلى إيجاد ما علّم من حاله أنه يجب أن يتميِّز عند

دَلِيلٌ آخَرُ، وَاحِدٌ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَيْضاً أَنَّ الْجَوْهَرَ عِنْدَ الْوُجُودِ
يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَحَيِّزاً فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ الْوُجُودَ مُؤَثَّراً فِي تَحْيِيزِهِ أَوْ
يَكُونَ الْمُؤَثَّرَ أَمراً سِوَاهُ وَلَا بَدَّ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّ الصِّفَةَ إِذَا وَجِبَ ثَبُوتُهَا
عِنْدَ صِفَةٍ أُخْرَى وَوَجِبَ زَوَالُهَا عِنْدَ زَوَالِ تِلْكَ الصِّفَةِ وَلَا يُمْكِنُ تَعْلِيلُ
الصِّفَةِ بِأَمْرٍ آخَرَ سِوَاهُ وَجِبَ أَنْ تُعْلَفَ بِهَا لِأَنَّ الْمُؤَثَّرَاتِ تَثْبُتُ
بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَمَا يَجْرَى مَجْرَاهَا وَلَوْ كَانَ الْمُؤَثَّرُ فِي التَّحْيِيزِ صِفَةً
الْوُجُودَ لَوَجِبَ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ أَنْ يَكُونَ مُتَحَيِّزاً وَإِذَا اسْتَحَالَ ذَلِكَ
وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثَّرُ فِي ذَلِكَ صِفَةً أُخْرَى زَائِدَةً عَلَى الْوُجُودِ
وَتِلْكَ الصِّفَةُ لَا تَخْلُو مِنْ أَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَحَدِّدَةً أَوْ غَيْرَ مُتَحَدِّدَةٍ
وَلَا^١ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُتَحَدِّدَةً لِأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ مُتَحَدِّدَةً عِنْدَ الْوُجُودِ
كَتَحَدِّدِ التَّحْيِيزِ لَمْ يَكُنِ التَّحْيِيزُ بِأَنْ يَكُونَ مُعَلَّلاً بِهَا أَوَّلَى مِنْ أَنْ تَكُونَ
تِلْكَ الصِّفَةُ^٢ مُعَلَّلةً بِالتَّحْيِيزِ وَهَذَا يَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدَةٍ
مِنْهُمَا مُؤَثَّرَةً فِي صَاحِبَتِهَا وَذَلِكَ يَسْتَحِيلُ كَمَا يَسْتَحِيلُ تَعْلِيلُ الصِّفَةِ
بِنَفْسِهَا، وَبَعْدَ فُكَاَنِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الصِّفَةُ إِذَا لَمْ تَكُنْ مُعَلَّلةً
بِالْوُجُودِ أَنْ تَكُونَ مُعَلَّلةً بِصِفَةٍ أُخْرَى ثُمَّ إِنْ كَانَتْ الصِّفَةُ الْآخَرَى
مُتَحَدِّدَةً فَالْكَلَامُ فِيهَا كَالْكَلَامِ فِي الصِّفَةِ الْأُولَى وَهَذَا يَوْجِبُ الْقَوْلَ
بِحَصُولِ الْجَوْهَرِ عَلَى صِفَاتٍ لَا نِهَآيَةَ لَهَا وَلَا حَصْرٍ وَحَصُولِ الْجَوْهَرِ عَلَى
صِفَاتٍ لَا نِهَآيَةَ لَهَا وَلَا حَصْرٍ غَيْرِ مَعْقُولَةٍ وَإِذَا صَاحَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ
وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثَّرُ فِي صِفَةِ التَّحْيِيزِ صِفَةً أُخْرَى غَيْرَ مُتَحَدِّدَةٍ وَأَنْ
تَكُونَ مُسْتَمِرَّةً لِلذَّاتِ فِي حَالِ عَدَمِهَا

دَلِيلٌ آخَرُ وَيَدُلُّ [11a] عَلَى ذَلِكَ أَيْضاً أَنَّ الْمَعْدُومَ عَلَى صَرِيحَيْنِ أَحَدُهُمَا
أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَالِهِ أَنَّهُ إِذَا وَجِدَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُتَحَيِّزاً

1) Ms. لا. 2) الصِّفَةُ fehlt im Ms.

للدات وأن تستمر في العدم والوجود وهذا غرضنا¹⁾ وكان يجب أن يكون متحيزاً لأجلها وهذا هو المراد بقولنا جوهر، فإن قيل ولم قلتم أن الصفة إذا كانت للدات فإنها يجب أن تكون حاصلة ما دامت الذات قيل له لأن الصفة المقصورة على الذات بمنزلة الصفة إذا كانت مقصورة على العلة فكما أن الصفة المقصورة على العلة لا يجوز أن لا تحصل مع حصول العلة لأن في زوالها مع حصول العلة نقضا لتعليلها بها فكذلك لا يجوز أن لا تحصل الصفة مع حصول الدات إذا كانت مقصورة على الذات فقط، يوضح ذلك أن الصفة إذا جعلناها مقتضاة عن صفة أخرى ومقصورة عليها فقط لم يجوز أن لا تحصل الصفة امتصاصاً مع حصول الصفة المقتضية لأننا إذا لم نقل ذلك عد على ما قلناه في التعليل بالنقص فإن قيل لم قلتم²⁾ أن اندات في سائر الحالات لا تخرج من أن تكون ذاتا قيل له³⁾ أن الغرض بقولنا ذات أنه يصح أن يعلم ويخبر عنه ولا تخرج الذات من ذلك فإن قيل لم لا يجوز أن تخرج الذات من أن تكون معدومة أو موجودة فلا يصح أن يتعلف العلم بها وتخرج من أن تكون ذاتا قيل له يصح أن يعلم أنه كان موجودا من قبل فيتميز بهذا العلم بينه وبين غيره فلا بد في هذا العلم من أن يكون متعلفا به لأنه لو لم يكن لهذا العلم متعلق مع أنه يقع التمييز لأجله بينه وبين غيره لوجب أن لا يكون لشيء من العلوم متعلق ولكان هذا قضينا بأن العلم يصح أن يتعلف بالشيء على طريق [10%] الجملة لا يقع لأجل هذا العلم فصل بين هذه الجملة وبين غيرها من الجمل كما إذا تعلف بشيء بعينه وقع لأجل ذلك العلم فصل بينه وبين غيره من الذوات

1) Mscr. عرضنا. 2) fehlt im Mscr. 3) fehlt im Mscr.

يقول ههنا أنَّ كونه حياً إنما يصحَّح كونه مشتبهياً إذا لم يكن نائراً
فأما مع كونه نائراً فلا يجوز أن يقول أنه يصحَّح حصوله مشتبهياً
فكذلك نقول أنَّ تحيُّز الذات إنما يصحَّح وجود البياض بحيث هو
إذا لم يكن سوداً فأما إذا كان سوداً فلا يجوز أن يصحَّحها فإن
قيل لم لا يجوز أن يجعله الفاعل سوداً جوهرًا قيل له لأنَّه كان يجب
إذا طرأ البياض عليه أن ينتفى به من حيث أنه سواد ولا ينتفى
به من حيث أنه جوهر وبعد فلا بدَّ إذا طرأ البياض من أن يكون
حلاً فيه ولا يجوز أن ينفي الحُل محلَّه فإن قيل ما أنكرتم أنَّ
انبياض إذا طرأ انتفى هذا^١ من حيث أنه سواد ثم يزول التحيُّز
لرؤال صفة الوجود لأنَّه يحتاج إلى وجوده في تحيُّزه قيل له لا يمكن
أن يقال ذلك لأنَّ هذا البياض لا بدَّ من أن يوجد بحيث هو حتى
يصحَّح أن تنتفى هذه الذات من حيث أنها سواد ولا يوجد بحيث
هو ألا والذات موجودة متحيِّزة فكيف يمكن أن يقال أنَّ هذه الذات
تنتفى في حال وجود انبياض ثم مخرج من كونه متحيِّزاً لرؤال صفة
الوجود، على أنه يجب أن يبقى موجوداً لأنَّه لمكان تحيُّزه يجب أن
يبقى ما لم يطرأ عليه ما يضاده من هذا الوجه ولمكان كونه
سوداً يجب أن ينتفى إذا طرأ عليه ما يضاده من هذا الوجه
وهذا يوجب أن يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة
ولا يجوز أن يكون للجوهر جوهرًا لما هو عليه في ذاته لأنَّه ليس
هاعنا صفة أخرى يشار إليها فيقال أنه جوهر لأجلها ولأنَّ [10a] نريد
به ما هو الأصل في صفاته ولأنَّه كان يجب أن تكون تلك الصفة

1) Ms. هذا الشيء، vielleicht oder bloß. هذا الذات.

2) Ms. يطرق، auch nach، bisweilen.

من سائر وجوه القبح والقبیح لا يكون قبيحا آلا اذا حصل فيه وجه من وجوه القبح وليس يجوز أن يكون وجد القبح حاصلًا غير حاصل فهذا أكد من التضاد في هذا الباب فإن قيل ما أنكرتم أن بين كونه جوهرًا وبين كونه سوادًا ما يجري مجرى التضاد لأنه لا يكون جوهرًا آلا ويكون متحيزًا ولا يكون سوادًا آلا ويكون غير متحيز قيل له ليس في كونه سوادًا ما يقتضى أن لا يكون متحيزًا وإنما هو اختصاصه بهذه الصفة التى يرى عليها فلا يجب اذا حصل سوادًا جوهرًا أن يكون متحيزًا غير متحيز وليس كذلك سبيل الحسن والقبیح لأن قولنا حسن يقتضى أن فيه عرضًا وأنه لا وجه من وجوه القبح فيه وقولنا قبيح يتضمن ثبوت وجه فيه من وجوه القبح ففارق أحدهما الآخر ولا شبهة في أن صفة التحيز لا تجرى مجرى المضاد لكونه سوادًا اذا لو حصلنا هكذا لكان لا فرق بين أن تحصلا لذات واحدة وبين أن تحصلا لذاتين ولما كان يستحيل اجتماع السواد مع الجوهر في الوجود فإن قيل ما أنكرتم أن بين الصفتين ما يجري مجرى التضاد من حيث أن تحيز الجوهر يصاحبه وجود البياض بحيث هو وكونه سوادًا يحيل وجود البياض بحيث هو واذا كانت إحدى الصفتين محيلة لما تصاحبه الأخرى جريًا مجرى المتضادين قيل له ليس الأمر [9b] على ما ضننته لأن تحيزه لا يصاحبه وجود البياض بحيث هو على كل حال وإنما يصاحبه اذا لم يكن سوادًا فلا يلزم ما قدرته وهذا بمنزلة أن يقول أحدنا أن كون الواحد متًا حيًا يجري مجرى المضاد لكونه مشتبهًا من حيث أن كونه حيًا يصاحبه كونه نافرًا وكونه مشتبهًا يحيل ذلك فكما

علما بل تحيل السؤال لما نذكره بعد فإن له موضعا هو أخص به
 فإن قيل وَمَ إِذَا صَحَّ أَنْ يَوْجِدَهُ ولا يجعله جوهرًا صحَّ أَنْ يَوْجِدَهُ
 ويجعل سوادا قيل نه إِذَا صَحَّ أَنْ يَكُونَ الجواهر جوهرًا بالفاعل
 وَأَنْ يَكُونَ السواد سوادا بفعل لم تثبت للذات صفة جنسه ولم
 يمكن أَنْ يَقِيلَ أَنَّمَا تَصَحَّ عَلَى دَاتٍ مِنَ الذَّوَاتِ تستحيل على ذات
 أُخْرَى وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يَصَحَّ عَلَى كُلِّ ذَاتٍ أَنْ تَكُونَ
 جَوْهَرًا وَأَنْ تَكُونَ سَوَادًا وَأَنْ يَفْقَ حَصِيلُ تِلْكَ الذَّاتِ عَلَى أَحَدِ
 الصَّفَتَيْنِ عَلَى اخْتِيَارِ الْفَاعِلِ فَإِنْ قِيلَ وَلَمْ إِذَا صَحَّ حَصُولُ كُلِّ وَاحِدٍ
 مِنْهُمَا بَدَلًا مِنَ الْآخَرِ صَحَّ مِنَ الْفَاعِلِ أَنْ يَجْعَلَ الذَّاتَ عَلَيْهِمَا قِيلَ لَهُ
 لَأَتَّهِمَا لَا يَتَضَادَّانِ وَلَا يَجْرِيَانِ مَجْرَى الْمُتَضَادَّاتَيْنِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا
 وَصَفْنَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِأَنَّهُ يَصَحَّ مِنَ الْفَاعِلِ أَنْ يَجْعَلَ الذَّاتَ عَلَيْهِمَا
 لِأَنَّهُ لَا^١ كَانَ يَسْتَحِيلُ وَكَانَ الْمُحِيلُ لَيْسَ إِلَّا تَضَادَّ الصَّفَتَيْنِ أَوْ كَوْنُهُمَا
 جَارِيَيْنِ مَجْرَى الْمُتَضَادَّاتَيْنِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَصَحَّ مِنَ الْفَاعِلِ أَنْ
 يَجْعَلَ الْكَلَامَ الْوَاحِدَ أَمْرًا بِالشَّيْءِ نَهْيًا عَنْهُ لِأَنَّ هَذَيْنِ الْحَكِيمَيْنِ
 يَجْرِيَانِ مَجْرَى الْمُتَضَادَّاتَيْنِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْكَلَامَ لَا يَكُونُ أَمْرًا إِلَّا
 يَكُونُ فَاعِلُهُ مَرِيدًا لِمَا تَنَاوَلَهُ وَلَا يَكُونُ نَهْيًا إِلَّا لَكُونَ فَاعِلُهُ كَارِهًا
 لِمَا تَنَاوَلَهُ وَلَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ [9a] مَرِيدًا لِلشَّيْءِ كَارِهًا لَتَضَادَّ
 الصَّفَتَيْنِ فَلِذَلِكَ لَا يَصَحَّ أَنْ يَجْعَلَ الْكَلَامَ الْوَاحِدَ أَمْرًا بِالشَّيْءِ نَهْيًا
 عَنْهُ لَاسْتِنَادَ هَذَيْنِ الْحَكِيمَيْنِ إِلَى صِفَتَيْنِ ضَدَّتَيْنِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ
 يَصَحَّ مِنَ الْفَاعِلِ أَنْ يَجْعَلَ الْفِعْلَ الْوَاحِدَ حَسَنًا قَبِيحًا مِنْ خَبِثِ
 أَنَّهُ لَا تَضَادَّ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَكِيمَيْنِ لَأَتَّهِمَا يَجْرِيَانِ مَجْرَى الْمُتَضَادَّاتَيْنِ
 لِأَجْلِ أَنَّ الْحَسْنَ لَا يَكُونُ حَسَنًا إِلَّا إِذَا حَصَلَ فِيهِ عَرَضٌ^٢ مَعَ تَعَرُّفَةٍ

1) لا fehlt im Mscr.

2) Mscr. عرض.

جوهراً فلا بدّ من أن يكون ذلك تابعا لاختياره فان جعله جوهراً
 كان كذلك وإن لم يجعله جوهراً لم يكن جوهراً يبيّن ما قلناه أن
 الكلام لما كان خبراً بالفاعل صحّ منه أن يوجد ولا يجعله خبراً
 كما يصحّ منه أن يوجد وأن لا يوجد فإن قيل أليس العلم
 يكون علماً بالفاعل ومع هذا فإنه لا يصحّ من القديم فيما يخلف
 فينا من العلوم أن يوجد ولا يجعلها علوماً ولا يصحّ منّا فيما
 نفعله بالنظر أن نوجد ولا نجعله علماً قيل له لسا نقول أن نعلم
 يكون علماً بالفاعل فيلزمنا¹ ما ذكرته فإن قيل لا بدّ من أن تقووا
 بذلك لأجل أنكم تجعلون كون الفاعل علماً بالمعتقد مؤثراً في كونه
 ما يفعله من الاعتقاد علماً ولا تؤثّم حاله في حكم لفعله ألا وذلك
 انفعال يكون على ذلك للحكم بالفاعل قيل له ليس الأمر على ما ظننته
 بل لا يمتنع أن يكون حاله مؤثراً في وقوع الاعتقاد علماً ولا يكون
 مع ذلك علماً بالفاعل بأن يكون علماً لوقوعه على وجه ثمّ ذلك
 الوجه وقوعه من فعل العاقل بالمعتقد، وليس يمكن أن يجاب عن
 هذا السؤال بأن يقال أنّه يصحّ من الله تعالى أن يوجد هذا
 الاعتقاد ولا نجعله [8b] علماً بأن لا يكون المعتقد على ما تناوله²
 نحو ما يعلم من كون زيد في الدار أنّه كان يصحّ أن لا يحصل
 فيها ولو لم يحصل وخلف الله تعالى هذا الاعتقاد الذي هو علم
 الآن فينا كما كان علماً فعلى بعض الوجوه كان يصحّ أن يوجد
 هذا الاعتقاد ولا يكون علماً لأجل أنّه لو خلف فينا هذا الاعتقاد
 وقدّرنا أن لا يكون زيد في الدار لكان خطأ قول من يقول أن هذا
 كان لا يمكن علماً وخطأ قول من يقول أنّه كان يجب أن يكون

1) Mscr. فيلزم. 2) Viell. نتناوله، Mscr. نتناوله.

أن يكون جوهرًا لوجود معنى لآته كان يجب أن يكون ذلك المعنى مختصًا بصفة لأجلها يوجب كون الجوهر جوهرًا لأجل معنى آخر لأن الصفتين إذا استحققتا على وجه واحد لم يجوز أن يختلف موجبهما وهذا يوجب وجود ما لا يتناقض من المعاني ولآته كان يجب أن يكون ذلك المعنى حلاً فيه حتى يختص بأن يوجب كونه جوهرًا دون كون غيره جوهرًا وقد علمنا أنه لا يحله ألا ويكون جوهرًا متحيزًا فوجب أن يفتقر ذلك في كونه جوهرًا متحيزًا إلى وجود ذلك المعنى فيه وأن يفتقر ذلك المعنى في وجوده إلى أن تكون هذه الذات جوهرًا متحيزًا وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما محتاجًا إلى صاحبه وهذا في الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء إلى نفسه وذلك فاسد ولآته ليس هاهنا معنى يشار إليه إذا وجد حصل الجوهر جوهرًا وإذا عدم خرج من أن يكون جوهرًا لأن أي معنى يشار إليه يجوز أن يعدم ولا يخرج مع ذلك الجوهر [8a] من أن يكون جوهرًا

ولا يجوز أن يكون جوهرًا بالفاعل لآته لو كان جوهرًا بالفاعل لكان يصح من الفاعل أن يوجد ولا يجعله جوهرًا وإذا صح ذلك وجب أن يصح منه أن يجعله سوادًا جوهرًا لآته لا تضاد بين الصفتين ولا ما يجرى مجرى التضاد ولو جاز ذلك لكان يجب إذا طرأ البياض أن ينفيه من أحد الوجهين ولا ينفيه من الوجه الآخر وهذا يوجب أن يكون موجودًا معدومًا من وجه وذلك محال فإن قيل لم قلتم أن الجوهر لو كان جوهرًا بالفاعل لصح منه أن يوجد ولا يجعله جوهرًا قيل له لآته إذا لا بد من أن يكون لحاله تأثير في كونه

ما دام ذاتا ولا يخرج ذاته في سائر الأحوال من أن تكون ذاتا فإن قيل لم قلنم أن الجوهر جوهر لذاته فيل له لأجل أنه لا يخلو أما أن يكون جوهر لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدمه على وجه أو لوجود معنى أو بالفاعل أو لما هو عليه في ذاته أو لذاته، ولا يجوز أن يكون جوهر لوجوده لأن صفة الوجود صفة واحدة فلو كان جوهر لوجوده لوجب أن تكون الموجودات كلها جواهر وقد عرفنا فساد ذلك، ولا يجوز أن يكون جوهر لحدوثه لهذا الوجه وإن عني به حالة للحدث لزم أن لا يكون جوهر في حال البقاء، ولا يجوز أن يكون جوهر لحدوثه على وجه لأنه ليس هاهنا وجه يشير إليه فيقال بأن الجوهر إذا وقع عليه كان جوهرًا وإذا لم يقع عليه لم يكن جوهرًا ولأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرًا في حال البقاء لأنه في حال البقاء لا يكون واقعا على وجه، ولا يجوز أن يكون جوهرًا لعدمه لأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرًا في حال الوجود ويجب في كل ما شاركه في العدم بأن يكون جوهرًا، ولا يجوز أن يكون جوهرًا لعدم معنى لأنه كان يجب أن لا يختص ذلك المعنى بإيجاب كونه جوهرًا دون [76] كون غيره جوهرًا فكان يجب أن تكون الذات كلها جواهر وقد عرفنا فساد ذلك وبعد فإن العدم يحيل الإيجاب لأننا قد عرفنا أن الإرادة المعدومة إنما يستحيل أن يريد بها المرید لعدمها فكل ما شاركه في العدم فالواجب أن يستحيل أن يوجب صفة للغير ولأنه كان يجب أن يخرج من أن يوجب كون الذات جوهرًا إذا وجد وليس في المعاني ما هذا سبيله وبعد فإنه يجب أن يكون السواد سوادا لعدم معنى ويجب إذا عدم المعينان أن تكون الذات الواحدة سوادا وجوهرًا ويجب إذا طوى الصد هو البياض أن ينفية من أحد الوجهين دون الآخر، ولا يجوز

تقتضيه^١) نوجب أن يكون مثلاً للسواد الآخر ولو لم يكونا مشتركين في كونهما سوادين لَمَا كَانَا مِثْلَيْنِ وَإِنْ اشْتَرَكَا فِي صِفَاتٍ أُخَرَ فَقَدْ بَانَ أَنَّ الَّذِي يُوَثِّرُ فِي التَّمَاثُلِ هُوَ الْإِشْتِرَاكُ فِي كَوْنِهِمَا سَوَادَيْنِ وَمَا يَكُونُ مُقْتَضَى عَنْهُ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَكُونُ حَوْهَرًا فِي حَالِ عَدَمِهِ

اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم أن للجوهر يكون جوهرًا في حال عدمه وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله وربما يُجْرَى فِي كَلَامِهِ مَا يَقْتَضِي ظَاهِرًا أَنَّ صِفَةَ التَّحْيِيزِ تَكُونُ حَاصِلَةً لِلْمَعْدُومِ إِلَّا أَنَّ حُكْمَ الَّذِي هُوَ مَنَعٌ مِثْلُهُ مِنْ أَنْ يَحْصَلَ بِحَيْثُ هُوَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا إِذَا كَانَ مُوجُودًا فَجَعَلَ الوجودَ شرطًا فِي هَذَا حُكْمٍ وَفِي احْتِمَالِهِ لِلْعَرَضِ وَفِي حَقِّهِ أَنْ يُدْرَكَ بِالْحَاسِنَيْنِ وَذَهَبَ شَيْخُنَا أَبُو إِسْحَقَ إِلَى أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَخْتَصُّ فِي حَالِ عَدَمِهِ بِصِفَةٍ يَتِمَّيزُ بِهَا عَنْ غَيْرِهِ وَأَمَّا يَخَالِفُ بِصِفَةٍ مُنْتَظَرَةٍ فَلَا تَثْبُتُ لِلْجَوْهَرِ صِفَةُ زَائِدَةٍ عَلَى كَوْنِهِ مُتَحَيِّزًا وَمَوْجُودًا وَكَأَنَّا فِي جِهَةٍ وَيَقُولُ أَنَّ الْخِلَافَ يَقَعُ فِي تَحْيِيزِهِ فَقَطْ وَذَهَبَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ إِلَى أَنَّ [7a] الْمَعْدُومَ لَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ وَلَا بِأَنَّهُ عَرَضٌ وَامْتَنَعَ مِنْ أَنْ يَجْرَى عَلَيْهِ اسْمُ غَيْرِ قَوْلِنَا شَيْءٌ وَقَوْلِنَا مُقَدَّرٌ وَمَعْلُومٌ وَمُتَحَيِّزٌ عَنْهُ وَرَبَّمَا يَصِفُهُ بِأَنَّهُ مُثَبَّتٌ لِأَنَّهُ يَذْهَبُ بِهِ الْإِثْبَاتُ خِلَافَ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ عَلَى الْحَالِ الَّذِي نَذْكُرُهُ مِنْ بَعْدِ

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى صَحَّةِ مَذْهَبِنَا وَجَوِّهِ

أَحَدًا أَنَّ الْجَوْهَرَ جَوْهَرٌ لِذَاتِهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا

1) Msor. تقتضيهها.

فيجب أن يكون الأسود مخالفاً للأبيض فقد أفسدناه وإن قلنا
 هاهنا جواهر لا تحتل العلم والقدرة والحياة كالجواهر المنفردة
 فيجب أن تكون مخالفة لما يحتلها فقد دخل الجواهر عنه فيما ذكرنا
 لأننا قد بينا أن هذه الجواهر تحتل هذه الأعراض وإنما لا يصح أن
 توجد فيها لفق ما تحتاج في الوجود إليه لا لأجل أنها لا تحتلها
 يبين ذلك أن بعض أجزاء الجواهر إذا نقل إلى تصاعيف أجزاء القلب
 وبني معه بنية مخصوصة صح أن توجد فيه الحياة والعلم والقدرة
 وسائر ما يوجد في القلب

مَسْئَلَةٌ فِيهَا يَقَعُ بِهِ التَّمَاثُلُ وَالْاِخْتِلَافُ

اعلم أن الذي يؤثر في التماثل هو الصفة الذاتية أو المقتضاة عن
 صفة الذات وقد ذكر شيخنا أبو القسم أن المثليين لا بد من أن⁽¹⁾
 [6b] يكونا مُشْتَرِكَيْنِ فِي سَائِرِ الْأَوْصَافِ مَا خَلَا الزَّمَانَ وَالْمَكَانَ وَبَرِيدَ
 بَنَدَلٍ⁽²⁾ أن السواد الموجود في هذا الوقت يكون مثلاً للسواد الذي
 لا يوجد في هذا الوقت ويوجد في وقت آخر وأن السوادين لا
 يخرجان من أن يكونا مثليين وإن تغاير محلّاهما

واعلم أننا قد بينا من قبل أن التماثل إنما يقع بما يكون العلم به
 أصلاً للعلم بالتماثل وإذا كان كذلك لم يحسن أن يقال في المثليين
 أنها إنما يتماثلان لاشتراكهما في سائر الصفات لأن تماثلهما يصح
 أن يعلم من غير أن يعلم سائر صفاتها ومعلوم أن السواد لو لم
 يكن على صفة أخرى وكان على عين⁽³⁾ الصفة التي يرى عليها وما

1) Ms. تحتلها. 2) Im Ms. fehlt أن. 3) Fehlt wohl

القضية oder etwas ähnliches.. 4) Ms. عبر.

مُخَالَفَهُ لَكُمْ كَمَا أَنَا فِي جِهَةٍ، عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ إِذَا اتَّفَقَا فِي نَعْمٍ وَاحِدٍ وَاخْتَلَفَا فِي اللَّوْنِ أَنْ يَكُونَا مِثْلَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ كَانَ يَجِبُ إِذَا طَرَى عَلَيْهِمَا الضَّدُّ أَنْ يَنْفِيَهُمَا مِنْ حَيْثُ تَمَازُجًا وَلَا يَنْفِيَهُمَا مِنْ حَيْثُ اخْتِلَافًا وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَا مُوجُودَيْنِ مُعَدَّومَيْنِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَدْ عَرَفْنَا فُسَادَ ذَلِكَ، فَيَنْتِ حَقٌّ مَا قُلْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ يَخَالِفُ مُخَالَفَهُ لَكُونِهِ جَوْهَرًا وَلَتَكْيِيزِهِ

فَإِنْ قِيلَ وَلَمْ يَجِبْ فِي كُلِّ مَا شَارَكَهُ فِي التَّكْيِيزِ أَنْ يَكُونَ مِثْلًا لَهُ وَمَا أَتَكَبَّرْتُمْ أَنَّ هَذِهِ النِّقْصِيَّةَ أَتَمَّا تَجِبُ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ صِفَةَ التَّكْيِيزِ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ قَبِيلٌ لَهُ لَوْ اخْتَلَفَتْ صِفَةُ التَّكْيِيزِ فِي الذَّوَاتِ مَعَ أَنَّا نَدْرِكُهَا مُتَكَيِّزَةً لَوْعَ الْفَصْلِ بَيْنَ كُلِّ مُتَكَيِّزَيْنِ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّا لَا نَفْصِلُ فَإِنْ قِيلَ عَذَا انْتِقَالٌ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ وَهُوَ [6a] دَلِيلُ الْإِدْرَاكِ قَبِيلٌ لَهُ لَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ظَنَنْتَهُ لِأَنَّ بَعْضَ مَا نَذَكُرُ فِي الدَّلَالَةِ مِنَ الشَّرْطِ إِذَا أُسْقِطَ بِهِ سُؤْلٌ يَذَكُرُ عَلَى دَلِيلٍ آخَرَ^١ لَا يَكُونُ انْتِقَالًا وَأَمَّا يَكُونُ انْتِقَالًا إِذَا أُمِكنَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ فِي أَصْلِ الْمَسْئَلَةِ فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ فِي أَصْلِ الْمَسْئَلَةِ لَا يَكُونُ وَهُوَ أَنَّا لَا نَفْرُقُ عِنْدَ الْإِدْرَاكِ بَيْنَ كُلِّ مُتَكَيِّزَيْنِ لَا يَكُونُ الْاِقْتِصَارُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى تَمَازُجٍ عَلَى تَمَازُجٍ لِلْجَوْهَرَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ انْتِقَالًا وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّا بَلَّغْنَا نَفْرُقُ عِنْدَ الْإِدْرَاكِ بَيْنَ كُلِّ مُتَكَيِّزَيْنِ لَا يَكُونُ الْاِقْتِصَارُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى تَمَازُجٍ لِلْجَوْهَرَيْنِ وَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ نَرْتَّبَ الدَّلِيلَ عَلَى الْحَدِّ الذِّي بَيَّنَّاهُ فَيُجِبُ أَنْ لَا يَكُونُ هَذَا انْتِقَالًا، وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ كَافِيَةٌ فِي نَصَرَةِ مَا نَقُولُهُ

فَأَمَّا مَا يَتَعَلَّقُونَ بِهِ مِنَ الشُّبْهِ فَقَدْ دَخَلَ^٢ فِي تَضَاعُيفٍ مَا أَوْرَدْنَاهُ لِأَنَّهُمْ إِنْ قَالُوا أَنَّا نَفْرُقُ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ كَمَا نَفْرُقُ بَيْنَ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ

1) Fehlt wohl هذا.

2) Fehlt wohl الجواب.

يقتضيه لآنه لو كان يتميز بصفة أخرى لكنا متى لم نعرف تلك
الصفة لم نعلم مخالفتها وإن علمنا التحيز لأن العلم بالمخالفة فرع
على العلم بما يؤثر في المخالفة بما قد بين في الكتاب، وبعد فانه
ليس يخلو تميز انجوهر من مخالفه من أن يكون لأجل حدوثه أو
لأجل صفة يستحقها لعلته نحو كونه كائنا في جهة أو لأجل وجود
معنى فيه نحو أن يقال أن الأسود يخالف الأبيض بوجود السواد فيه
أو يكون مخالفا لغيره متميِّزا عنه لكونه جوهرًا أو لتحيزه كما نقوله،
ولا يجوز أن يكون مخالفا لغيره لحدوثه لوجه أحدها أنه كان قبل
للحدوث مخالفا لغيره والثاني أنه يجب أن يكون كل ما سواه في
للحدوث مثلا له وبعد فمكان يجب أن يكون للحدث مخالفا للمعدوم
من حيث أن هذا محدث والآخر معدوم ولو كان كذلك لوجب [56]
إذا وجد المعدوم أن يصير مخالفا لنفسه وإذا عدم المحدث أن
يصير مخالفا لنفسه وقد عرفنا فساد ذلك، ولا يجوز أن يكون مخالفا
بصفة تحصل لعلته نحو أن يكون كائنا في جهة لآنه قد يخرج من
أن يكون كائنا في جهة ولا يخرج من أن يكون مخالفا لما كان
مخالفا له وليس له أن يقول أنه إنما لا يخرج من أن يكون مخالفا
لما خالفه لآنه يحصل في جهة أخرى ويقع بتلك الصفة للخلاف
أيضا وذلك أنه ليس يجوز أن يكون هذا الحكم في هذه الذات
يحصل لصفتين متدينين وبعد فقد كان الجوهري في حال عدمه
متميِّزا عن غيره ولم يكن كائنا في جهة فلا يجوز أن يقال أن الخلاف
حصل لكونه كائنا في جهة، ولا يجوز أن يقال بأنه خالف لوجود معنى
لأجل ما ذكرناه في أنه لا يخالف غيره لكونه كائنا في جهة ولآنه
كان يجب إذا بطل سواد هذا الجوهري بالبياض أن يصير مخالفا
لنفسه وهذا يمكن أيضا أن يذكر في فساد قول من يقول أنه يخالف

حالهما فيما يرجع إلى ذاتهما لا تتغيّر سواء صحّ أن يوجد في كلّ واحد منهما ما وُجد في الآخر أو لم يصحّ أن يوجد في محدّد واحد منهما إلّا مثل ما يوجد في الآخر فبطل ما قدره .

وما يقارب هذه الدلالة أن يقال لو كان الجوهريان مختلفين لكانا مفترقين في صفة من الصفات لأنّ الاختلاف لا يصحّ مع الاشتراك في سائر الصفات وقد عرفنا أنّه لا صفة تحصل لبعض الجواهر إلّا والآخر يشاركه فيها أو يصحّ أن يشاركه فيها، بيان ذلك أن صفات الجواهر أربع وهي كونها جواهر وتحيّرها ووجودها وكونها كائنة في المحالّيات التي تحصل فيها وقد عرفنا أنّها مشتركة في كونها [5] جواهر ومشاركة في التحيّر عند الوجود ولا جهة يحصل فيها جوهر إلّا ويجوز أن ينتقل عنها ويحصل فيها غيره فيكون مشاركا له في الصفة التي كان حاصلها عليها من قبل وإذا كان كذلك وجب القضاء بأنّها متماثلة^١

نليّلاً آخر ومما يدلّ على ذلك أن الجواهر إنّما يتميّز ممّا ليس بجوهر بكونه جوهرًا وتحيّره وقد عرفنا أنّ الجواهر عند الوجود مشتركة في التحيّر وإذا لم تكن موجودة فهي مشتركة في كونها جواهر وإن لم تشترك في التحيّر ومعلوم أنّها إذا وجدت يجب تحيّرها وإذا كان كذلك وجب القضاء بتماثلها لأنّ الصفة التي بها تتميّز الذات عن مخالفيها بها توافق ما يشاركها^٢ فيها فإن قيل لم قلنا أنّ الجواهر يخالف ما ليس بجوهر بكونه جوهرًا وتحيّره قيل له لأنّا متى عرفنا تحيّره وإن لم نعرف له صفة أخرى مثلاً علمنا تميّزه عمّا خالفه فيجب أن يكون التميّز يحصل^٣ بتحيّره وبما

1) Msar. يشاركه. 2) aus Glosse

موجودةً مُتَحَيِّزَةً فكلُّ واحدٍ منها يَحْتَمِلُ من الأعراض ما يحتمله
سائرُها وإذا كان كذلك لم يصحَّ اثترافُهما في وجهٍ يكون ذلك مُؤثِّراً
بالاختلاف وكاشفاً عنه

فإن قيل فلم فلنتم أن كلَّ واحدٍ منهما يحتمل من الأعراض ما يحتمله
غيره إذا اشترنا في التحييز قيل له لأجل أن احتمال العرض حكمٌ
ينبع التحيز فيجب في كلِّ متحيز أن يحتمل ما يحتمله غيره من
المتحيزات فإن قيل فكيف يصحَّ ذلك ولا يجوز أن يوجد في أحد
الجوهرين ما يصحَّ أن يوجد في غيره قيل له وإن كان لا يصحَّ أن
يوجد في أحدهما نفس ما يصحَّ أن يوجد في غيره فإنه لا يخرج
من أن يكون محتملاً له لأننا نريد بالاحتمال أنه لو كان ذلك ما
يوجد فيه لكان ما هو عليه من التحيز [4٦] كافياً، وبعد فقد
ثبت أن التأليف يجوز أن يحلَّ في الجوهرين فقد ثبت إذا أن
أحدهما يصحَّ أن يوجد فيه عين ما يصحَّ وجوده في الآخر، على
أنه لا فرق بين أن يحتمل غير ما يحتمله الآخر حتى يوجد فيه
غير ما يصحَّ وجوده في الآخر وبين أن يحتمل ما يحتمله الآخر فيما
يرجع إلى ذاته ألا ترى أنه لو كان يصحَّ أن يوجد في كلِّ واحدٍ
منهما نفس ما يصحَّ أن يوجد في الآخر لكان حالهما فيما يرجع
إلى ذاتهما كحالهما إذا لم يصحَّ أن يوجد في كلِّ واحدٍ منهما
نفس ما يوجد في الآخر فإن قيل أليست القدرة مختلفةً وإن كنت
كلَّ واحدةٍ منها تتعلَّق بمثل ما تتعلَّق به الأخرى فأنكرتم أن
الجواهر مختلفةً وإن كلَّ واحدٍ منها يحتمل مثلاً ما يحتمله الآخر
قيل له أن من تأمل ما ذكرناه لا يورد هذه الزيادة لأجل أن القدرتين
لو تعلقتا بمقدورٍ واحدٍ لكانت حالهما بخلاف ما هما عليه الآن
ومقدورهما متغايرين وليس كذلك سبيل الجوهرين لما قد بينّا أن

الالتباس ليس إلا لمكان التماثل والثالث أن الالتباس^١ في مختلفي^٢ اللون كُتِبَتْه في مُتَّفَقِي اللون لأننا نَجُوز أن يكون هذا الذي نَشاهده الآن وهو أبيض هو الذي شاهدناه من قبل ودان أهود وإنما أبدل سواده ببياض فقد ثبت أن الالتباس واقع في هذه الجواهر اتفقت في ألوانها أو اختلفت والرابع أن هذا ليس بأكثر من أن لا يتم فيه ما أوردناه من دليل الالتباس وهذا لا يكون طعنا في الدلالة لأجل أنه لا يمنع أن تشترك ذاتان في حكم من الأحكام ثم ما يدل على ثبوت الحكم في أحدهما غير ما يدل على ثبوت الحكم في الآخر كما قد عرفنا أن الأجسام والأعراض قد اشتركت في الحدوث وإن كان ما يدل على حدوث الأجسام لا يستتبع في الأعراض والخامس أن هذين للجوهريين إذا علم من حالتهما أنهما لو كانا خاليين من اللون [4a] لالتبس أحدهما على المدرك بالآخر في الوجه الذي يتناولوه الإدراك فيجب أن يقضى بتمانلهما وإذا كانا مثليين^٣ إن كانا خاليين من اللون فكذلك يجب تماثلهما وإن اختلفا في اللون لأنهما إذا تماثلا فإنما يتماثلان^٤ لما هما عليه في أنفسهما ولا يجوز أن تتغير حالهما في ذلك بوجود ما يوجد فيهما من المعاني المختلفة دليل آخر وهو أن الجواهر لو كانت مختلفة لكانت مفترقة في حكم يكون الافتراق في ذلك الحكم ينبئ عن اختلافهما لأن ذلك واجب في كل مختلفين وقد عرفنا أنها لم تفترق في وجه يكون الافتراق فيه يوجب الاختلاف لأنها قد اشتركت في كونها جواهر وقد اشتركت في التأخير عند الوجود وفي أنها إذا حصلت

1) Im Mscr. Lücke.

2) Mscr. المختلفي.

3) Mscr. أو.

4) Mscr. تماثلان.

نعلمه على تلك الصفة لأنها تلتبس بالتحيز قليل له اذا كان الادراك يتناول تلك الصفة لا التحيز ويحصل العلم بالتحيز على سبيل التبعية فان التلبس فيجب أن يلتبس بالتحيز به حتى نعلم تلك الصفة عند الادراك مفصلة ولتلبس بها غيره ولا نعلم الصفة الأخرى الا على ضرب من الجمله وهذا كما قد عرفنا أن الوجود لما لم يتناوله الادراك كما يتناول تحيز الجوهر لم يلتبس بالتحيز بالوجود بل الوجود يلتبس بالتحيز حتى يحتاج في معرفته على التفصيل الى دلالة ويعد فكان يجب أن يدرك المعدوم إن كان الادراك يتعلّق به على صفته الذاتية لأن تلك الصفة فيما تثبتت مستحقة للذات في حالتى العدم والوجود وإذا صحت هذه الجملة علمنا أن الادراك لا يتعلّق بالذات الا على الصفة المقتضاة عن صفة الذات

فإن قيل أنيس أحدهما يفرق بين الأسود والأبيض ولا يلتبس عليه أحدهما بالآخر فإن كان الالتباس في الاسوديين يدل على تماثلهما فالفصل بين الأسود والأبيض يدل على اختلافهما [36] فيل له عن هذا السؤال أجوبة أحدها أن مجرد الالتباس لم نجعله دلالة التماثل حتى يلزم أن يكون مجرد الفصل دلالة الاختلاف وإنما فصينا بتماثل المدركين اذا التبس أحدهما بالآخر على المدرك متى لم يمكن أن يتعلّق الالتباس بوجه سوى تماثلهما فعروض ذلك أن لا يمكن أن يتعلّق الفصل بأمر آخر سوى اختلافهما في أنفسهما وقد عرفنا أن الفصل بين الأسود والأبيض يمكن أن يتعلّق باختلاف ما فيهما من السواد والبياض لا باختلاف الجوهرين في أنفسهما يبين ذلك أنهما لو كانا خاليين من اللون لما أمكن الفصل بينهما وللجواب الثاني أن الالتباس قد يحصل في الأسود والأبيض ألا ترى أن أحدهما اذا أدرك باللمس لم يتميز عند المدرك من الآخر اذا أدركه لمسا وهذا

عند الإدراك نعلمه على الصفة التى بها يتميز عن غيره لأن الإدراك طريق إلى معرفة التماثل والاختلاف فلو كان الإدراك متعلقاً به على صفة أخرى لكان يجب أيضاً أن يتعلّق به على هذه الصفة وهذا يوجب أن يكون الإدراك متعلقاً بالشئ على أكثر من صفة واحدة ومضى جُوز ذلك ولا حاصر وجب أن يكون سبيله سبيل العلم في أنه يصحّ أن يتعلّق بالشئ على كلّ صفة هو عليها وقد عرفنا فساد ذلك، على أن الإدراك لا يخلو من أن يكون متعلقاً بصفة تحصل بالفاعل أو يكون متعلقاً بصفة صادرة عن معنى أو يتعلّق بصفة تحصل للذات ولا معنى أو يكون متعلقاً بصفة ذاتية أو يكون متعلقاً بصفة مقتضاة عن صفة انذات وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يتعلّق الإدراك بالذات على صفة قد حصلت بالفاعل لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتعلّق بالحدوث لأنه هو الصفة التى تحصل بالفاعل وقد بينّا فساد القول بأن الإدراك يتعلّق بالشئ على صفة الوجود ولا يجوز أن يتعلّق بصفة معنى لأنه كان يجب أن [3a] يتعلّق بكلّ صفة تحصل لمعنى¹⁾ وهذا يوجب أن ندرك الجوهر كائناً في جهة وقد بينّا فساد ذلك ويجب أن ندرك كونه الواحد منا على سائر الصفات التى يحصل عليها لأجل معانٍ ولا شبهة في فساد ذلك ولا يجوز أن يتعلّق بصفة تحصل للذات ولا لعلّة لأنه كان يجب أن ندرك المُحدَث مُحدَثاً ويجب أن ندرك كونه الواحد منا مدركاً وقد عرفنا فساد ذلك ولا يجوز أن يتعلّق به على صفة ذاتية لأننا عند الإدراك للجوهر لا نعلم له صفة زائدة على تحيّره ولا يجوز أن ندركه على صفة ولا نعلمه عليها كما يجوز أن نعلمه على صفة لا ندركه عليها فإن قيل أنّا لا

1) Das J aus Glosse.

التعلُّف وجب أن يكون لتمامهما ولا شبهة في أن الالتباس لم يحصل
بين الجوهرين لأجل ما ذكرناه من التعلُّف فالواجب أن يقال إنما
التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما

فإن قيل لم قلتم أن الإدراك لا يتعلُّف بالشئ إلا على ما يقتضيه
أخص أوصافه قيل له لأننا 1) عند الإدراك نعلم اختلاف ما يختلف
من المدركات إذا لم يكن لبس 2) كما نعلم وجود ما ندركه فلا
يخلو الإدراك من أن يتعلُّف بوجود ما ندركه أو يكون متعلِّقاً
بالصفة التي الأجلها يخالف غيره ولا يجوز أن يكون الإدراك متعلقاً
بالوجود لأجل أنه كان يجب أن يشيع في كل موجود وهذا يقتضى
أن تكون الموجودات كلها مدركة بجميع الحواس وذلك لا يجوز ويجب
أن يكون السواد مدركاً على مثل الصفة التي يدرك عليها البياض
لأن صفة الوجود واحدة وهذا يوجب أن يلتبس السواد بالبياض
على المدرك وذلك محال، وبعد فإنا نعلم عند ادراكنا للجوهر صفات
ثلاث وهي تَحْيِيزُهُ ووجودُهُ وَكَوْنُهُ كائناً في جهة [26] ولا يجوز أن
يتعلُّف الإدراك به على الصفة الوجود لما قد بيناه ولا يجوز أن
يتعلُّف به على أنه كائن في جهة لأنه لو كان كذلك لوجب أن يفصل
بين أن يكون كائناً في تلك الجهة وبين أن ينتقل إلى أقرب المَحَاقِيتِ 3)
منها وقد علمنا أن ادراكنا للجوهر في مكان ثم غاب عن بصرنا ثم
أدركناه في أقرب الأماكن منه لم نفرق بين الحالتين فيجب أن لا
يصح أن يتعلُّف الإدراك به على هذه الصفة فلم يبق إلا أنه يدرك
على صفة التَحْيِيزِ وهي الصفة بها يتميز من غيره فقد بان أن الإدراك
لا يتعلُّف بالشئ إلا على صفة مُقتَضَاةٍ عن أخص أوصافه، وبعد فإنا

1) Glosse أنَّا لأجل أنَّا. 2) masr. ليس. 3) Glosse إليه.

١١١٥	٨
الف ٨	فن نمبر
	كتاب نمبر

مَسْئَلَةٌ فِي تَمَازُلِ الْجَوَاهِرِ

ذهب شيوخنا إلى أنَّ الجواهر كُلَّها جنسٌ واحدٌ وذهب شيخنا أبو القسم البلخي إلى أنَّ الجواهر قد تكون مختلفة كما أنَّها قد تكون متماثلة وقد قلَّ في كتبه في الدلالة على أنَّ الله تعالى ليس بجسم ما من جسم يكون^١ ألا وله شبيهٌ أو يجوز أن يكون له شبيهٌ وهذا يقتضى أنَّه يجوز أن الجسم مخالفٌ لجسم آخر ألاَّ أنه يجوز أن يصير موافقاً له قالذي يدلُّ على صحته ما نذهب إليه وجوه

أحدها أنَّ أحد الجوهريْن يلتبس على المدرك بالآخر مع علمه بتغايرهما وإن شئت قلت مع أنَّه لا [2a] تعلق بينهما والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجل أنَّ أحدهما كانه الآخر فيما يتناولُه الإدراك وذلك يدلُّ على تماثلهما لأنَّ الإدراك لا يتعلق بالشئ إلا على ما تقتضيه صفته الذاتية والاشتراك في ذلك يُوجب التماثل

فإن قيل لم قلتم أنَّ هذا الالتباس لأجل أنَّ أحدهما كانه الآخر فيما يتناولُه الإدراك قيل له لا بدَّ من أن يكون للالتباس وجهٌ يُصرف إليه فقد علمنا أنَّ أحد المدركيْن قد يلتبس بالآخر لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة وقد يلتبس لمكان تماثلهما وكون أحدهما كانه الآخر في الوجه الذي يتناولُه الإدراك وإذا لم يكن الالتباس لمكان

1) يكون aus Glosse.

کتاب المسائل فی الخلاف

بَیِّنَ النَّصْرَيْنِ وَالْمُعَدَّيَيْنِ

املاءً لشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النسابوري

الكلام في الجوهر

	والفقه بمنبر
	فن بمنبر
	تکتاب بمنبر

کتابخانه مصفیة سید کاظمی احمد آبادی

۴۹۲۴

نمبر دوا

تاریخ دوا

نام کتاب کتاب المسائل فی

فن کتاب

بر کتاب فن مذکور

۱ ۳ ۳ ۳ ۵	داظر نمبر
الف ۸	فن نمبر
۴۵ ع	تتا نمبر

